

هشام مبارك

الإرهابيون قادمون !

دراسة مقارنة بين موقف "الإخوان المسلمين" وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٣٨-١٩٩٤)

القاهرة - ١٩٩٥

١٢

الإرهابيون قادمون

دراسة مقارنة بين موقف "الإخوان المسلمين" وجماعات الجهاد من قضية العنف (١٩٣٨-١٩٩٤)

هشام مبارك

القاهرة - ١٩٩٥

الطبعة الأولى : ١٩٩٥

عنوان الكتاب : الأصوليون قادمون

اسم المؤلف : هشام مبارك

الناشر : مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية
المدير العام والمشرف على السلسلة : فريد زهران
٤ش ٩ب المعادى - ت ٣٧٥٢٠٣٣ - فاكس ٣٩٣١٤٩٢
رقم الإيداع : ٩٥/١٠١٧٣
الترقيم الدولى : 977-5652-28-6

طباعة : المركز العربى المصرى ت: ٥٣٥٦٠٧

الإرهابيون قادمون !

دراسة مقارنة بين موقف

" الإخوان المسلمين "

وجماعات الجهاد من قضية العنف

(١٩٣٨-١٩٩٤)

إهـــداء

إلى

زوجـــــتـــــي

لـمـيـس

المحتويات

الخروج من المأزق الراهن

صلاح عيسي

تثير المعالجات التي تتناول ظاهرة بروز حركة الأصوليين الأسلاميين علي الساحة السياسية العربية، وما حققوه من جماهيرية، إشكالية لا تقل تعقيدا عن إشكالية هذا البروز الذي فاجأ المهتمين بأوضاع المنطقة، بعد أن ساد الظن بينهم - لعدة عقود - بأن الدولة المدنية القومية الحديثة، هي الاختيار الذي استقرت عليه شعوب المنطقه، وأن أنبعاث الدعوة إلي إقامة دولة ثيوقراطية - فضلا عن بروزها وجماهيريتها - لم يعد واردا بأي حال من الأحوال.

وقد أصبح باستطاعتنا الأن، أن نفسر هذا البروز الباعث علي الدهشة، من خلال دراستنا لمنحني التطور الذي أتخذته الدعوة القومية الحديثة، منذ كانت فكرة تناضل ضد الاحتلال الأجنبي، وتبشر بحكم ديمقراطي دستوري علي النسق الأوروبي يقوم علي التعددية السياسية وتداول السلطة، إلي أن أصبحت ثورة، قادت النخبة التي تزعمتها إلي الحكم، لتنفرد به عقودا طويلة، لم تحقق خلالها البرنامج القومي الذي قادها إلي مقاعد السلطة، فلاهي استكملت تحرير البلاد من النفوذ الأجنبي، ولا هي قضت علي التخلف الاجتماعي والاقتصادي، وكل ما فعلته هو أنها استبدت بالحكم، استبدادا جعل كثيرين يترحمون علي ديمقراطية العهد الاستعماري.

ومع أن الحكم بأن الدولة القومية العربية، كانت معادلة صفرية، لا يخلو من تعسف بالغ، فضلا عن انه يتجاهل التعقيد الشديد الذي أحاط بنشأتها وتطوراتها المختلفة، منذ بدأت أولي حلقاتها في التاريخ الحديث، باستغلال الأمير المملوكي "علي بك الكبير" للصراع الدولي، ليعلن - عام ١٧٦٩- استقلال مصر عن تركيا، ويتخذ منها مركزا لإقامة دولة عربية متحررة من النفوذ العثماني، ليظل اللعب علي التناقضات بين أقطاب النظام العالمي - منذ ذلك الحين - هو السلاح الرئيسي لمحاولات العرب للتحرير الوطني واقامة الدولة القومية، وهو سلاح جرب بكفاءة أكثر من مرة، لكنه كان يفقد تأثيره في الحقب التي يسود فيها الوفاق الدولي، أو تلك التي يسيطر فيها علي العالم قطب واحد، والأهم من ذلك أن الصراع الدولي قد ساهم في تعقيد الظاهرة القومية،

وألقي بظلاله الكثيفة علي حركتها، التي عجزت عن أن تستقر أو تتقدم بقواها الذاتية، وعرضها بالتالي لهزائم متكررة لم يكن تقصيرها هو السبب الوحيد لها، فما أن تتقدم خطوة للأمام حتي تعود خطوتين للخلف.

لكن ذلك وغيره من المبررات – مهما كانت منطقية – لاتغير من النتيجة التي تقول بأن هزيمة ٥ يونيو١٩٦٧، كانت الأشارة التي أعادت للأصوليين الاسلاميين الثقة في أن باستطاعتهم التقدم من الصفوف الخلفية التي دفعوا إليها في حقبة المد القومي، كما أعطتهم الفرصة لكي يعلنوا بين الناس بأن الاختيار القومي، الذي يقوم علي دولة مدنية علمانية قد اثبت فشله، والذريعة التي يستندون اليها للقول بأن اختيارهم كان – منذ البداية – الاختيار الوحيد الصحيح الذي أخطأه الجميع... وكانت تلك هي الهزيمة الأولي، التي توالت بعدها الهزائم علي الصعيدين العالمي والمحلي... لتقودنا إلي اللحظة الراهنه: عالم يدعي أن الأختيار القومي علي النسق الأمريكي هو نهاية التاريخ، ووطن عربي، ترفرف في سماء مستقبله، رايات الأصوليين مبشرة بأن بداية التاريخ هي نهايته.

وبتوالي هزائم وتراجعات المشروع القومي، بالغت فصائل من الأصوليين الاسلاميين في الثقة بالنفس، واعتمدوا الانقلاب العنيف، وهز استقرار الأنظمة القائمة، كوسيلة للحصول علي ما يعتبرونه حقهم المقدس في الجلوس علي مقاعد السلطة السياسية، وفي ظنهم أنهم المخلص الذي ينتظره الناس، وسيرحبون به، بمجرد أن ينجز مهمة قلب نظم الحكم القائمة، وكان طبيعيا أن تتصدي لهم تلك النظم لتنشب ما يشبه حربا أهلية في اكثر من قطر عربي، ويسود جومن القلق والتطير في بقيتها، وكانت نتيجته الوحيدة والطبيعية، هي ازدياد تردد النظام العربي، في توسيع نطاق المشاركة في السلطة، وعزوفه عن دعم التطور الديمقراطي، إلي أن يتم حسم معركة الاستقرار مع الذين يتحاورون بالقنابل اليدوية والبنادق الألية.

وهكذا ارتبكت الخريطة السياسية والفكرية العربية، علي نحو لم يسبق له مثيل من قبل، فلم يعد هناك إجماع بين قواها السياسية، علي أن الخطر الخارجي – المتمثل في الامبرياليه والصهيونيه – هو الخطر الرئيسي علي الأمن القومي العربي، بل شاركهما الأصوليون هذا "الشرف" في رأي بعض هذه القوي، بينما رأي أخرون، أنهم الخطر الرئيسي والوحيد علي أمن الأمة، واعتبروا كل تناقض آخر، تناقضا ثانويا. في الوقت

الذي تلوح فيه نظرية السلام الاسرائيلية – منذ مؤتمر مدريد – بأن التعاون الأقتصادي الأقليمي بين دول المنطقة، بما فيها "أسرائيل" سيمهد الأرض لتنمية اقتصادية، تعطي ثمارا، كفيلة بالقضاء علي نزعات التطرف القومي والديني، وعلي أساليب الارهاب والعدوان، باعتبارها جميعا، أهم نتائج الصراع الذي نشب في المنطقة، منذ أكثر من نصف قرن.

ولأن زمن الحرب الأهلية، أو مناخ القلق والتطير من وقوعها، هو أقل الأزمنة ملاءمة للحوار العاقل والمتزن، فقد كان طبيعيا أن يتأجل – وإلي أمد غير ومعروف– الحوار العربي حول المستقبل العربي، في عصر تتغير فيه خريطة التوازنات الدولية، ويبزغ ويتشكل فيه عالم جديد، وتشتد فيه الحاجة إلي هذا الحوار، وكان منطقيا أن يسود الارتباك والتشوش بل والتناقض الظاهرمعظم المعالجات السياسية والفكرية والتاريخية التي تتناول ظاهرة زحف الأصوليين الاسلاميين، باعتبارها عقدة الأوضاع العربية الراهنه.

ويخطئ من يظن أن هذا الارتباك والتشوش، قد اقتصر علي تيار فكري أو سياسي دون أخر، بما في ذلك الأصوليين الاسلاميين أنفسهم، الذين قرأوا دلالات هزيمة ١٩٦٧، وتراجع التيار القومي، بشكل متسرع يفتقد إلي العمق، بل وإلي الرشد، فاندفعوا – دون تبصر – لقطف الثمرة التي توهموا أنها توشك علي السقوط، ولم يتوقفوا لكي يتأملوا ما لحق بالأمة والعالم من تغيرات، خلال السنوات التي أمضوها علي هامش الحياة السياسية العربية، أو خلف قضبان السجون، خلال فترة المد القومي، ويحددوا خطواتهم التالية، استنادا إلي تقييم موضوعي لتاريخهم السابق، وإلي نقد ذاتي وشجاع لاخطائهم، والأهم من هذا وذاك، أن يفتحوا باب الاجتهاد، ليجددوا فهمهم للاسلام، ويواجهوا به مشاكل معاصرة ومعقدة، لامفر من مواجهتها بالاجتهاد كما فعل السلف الصالح من الأئمة المجتهدين في عصورهم.. ولأنهم لم يفعلوا ذلك فإن الاثر الوحيد الظاهرلاطروحاتهم الفكرية، وممارساتهم العملية – وخاصة ما يتسم منها بالعنف – خلال ربع القرن الذي انقضي، يكاد يقتصر علي حالة القلق والتربص التي يثيرونها من حولهم علي كل الأصعدة،قطرية وقومية وعالمية، وهو إعطاء ذريعة مقبولة لاستمرار الحكم بالقوانين الاستثنائية، وإبطاء خطوات التطور الديمقراطي.

والحقيقة أن الإقصاء المتبادل، يكاد يكون المنهج المعترف به لدي كل التيارات السياسية والفكرية التي تتصارع علي الساحة العربية، فهي تنطلق جميعها من حالة من التعصب، ترفض الاعتراف "بالآخر" أو التسليم بمزاياه أو افتراض حسن نيته، أو الاقرار بوجوده أصلا.. وهو يبدأ بوضع اليد علي أحد المشتركات المقدسة للجماعة، كالدين أو الوطن أوالمجتمع، ثم الاستيلاء عليه عنوة، واحتكار الحديث باسمه وحرمان الأخرين من هذا الشرف بدعوي عدم أهليتهم لذلك، بل والحكم – من دون حيثيات كافية – بكفرهم أو بخيانتهم.

وإذا كان التيار الغالب بين الأصوليين الاسلاميين المعاصرين، قد أفتقد – بسبب عزوفه عن الاجتهاد أوعجزه عنه – لاستنارة السلف الصالح الذي كان يقول "رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب"، فإن هذه الاستنارة ليست من المزايا التي يمكن الاعتراف بها لخصومهم، وهو ما يتضح من قراءة وثائق المعركة المستعرة الأن بين الطرفين، فالحركة القومية – من وجهة نظر "المؤرخين" الأصوليين – ليست سوي مؤامرة استعمارية صليبية صهيونية ماسونيه جري التخطيط لها في كواليس وزارات الخارجية في الدول الاستعمارية القديمة، وألقت ببذورها في الأرض العربية والإسلامية، وتعهدت قادتها بالرعايه والتعليم والانفاق، وهيأت لهم الطريق إلي الزعامة لكي يحققوا للمستعمرين هدفهم في الاستقلال بالأقطار العربية والإسلامية عن دار الخلافة العثمانية، لتنقطع بذلك الوشائج التي تربط المسلمين بدينهم وتنشر القيم الأخلاقية المنحلة بين أجيالهم الجديدة، وتطوعهم بذلك لكي يظلوا في حالة تبعيه دائمة للمستعمر، بينما الحركة الأصولية – من وجهة نظر المؤرخين القوميين – ليست سوي مؤامرة استعمارية جري التخطيط لها في كواليس وزارات المستعمرات الأوربية التي ألقت ببذورها في الأرض، وتعهدتها بالرعاية، [illegible] حرف حركة التحرر العربي عن مسارها، والفت في عضدها لكي تظل البلاد العربية والإسلامية في حالة تبعية دائمة للمستعمر.

ولأن المعركة في جوهرها، سياسية، تدور حول الاستيلاء علي السلطة السياسية، فقد استحل الطرفان تغيير الحقائق التاريخية، التي تؤكد أن حركة التحرر العربي، قد اتسعت في مختلف مراحلها، وفي كل الأقطار العربية تقريبا، لجميع القوي والتيارات الفكرية والسياسية والطوائف الدينية والاجتماعية، وانهمك كل منهما في محاولة إقصاء

الآخر، في الوقت الذي يجري فيه ترتيب الاوضاع الدولية لمرحلة جديدة من الهيمنة الاستعمارية.

والوسيلة الوحيدة للخروج من المأزق العربي الراهن، هي أن يكف الجميع عن منهج "إقصاء الأخر" وأن تتبادل كل المدارس والتيارات الفكرية والسياسية العربية المعاصرة، الاعتراف، وتطبيع العلاقات فيما بينها، وهو ما يعني أن تعيد جميعا تقييم تاريخها لتعترف باخطائها، فتفتح بذلك باب الاجتهاد الذي يمكنها من التعامل مع الحاضر واستبصار المستقبل، وأن تكف جميعها عن الزعم بأنها تحتكر الصواب، وهو ما يوجب أن تظل مقدسات الأمة - كالدين والوطن والمجتمع - ملكا للجميع، ذلك أن "تحكير" تلك المقدسات، هو الذي يفتح باب إقصاء الأخر" وهو الذى يحول المعركة مع العدو الخارجي إلي حرب أهلية، تمكن هذا العدو من رقاب العرب.

وفي هذا السياق، تأتي دراسة الأستاذ "هشام مبارك" لموقف الفصائل الثلاث الرئيسيه في حركة الأصوليين الاسلاميين المعاصرة - "الإخوان المسلمون" و"الجماعة الإسلامية" و"الجهاد الاسلامي" من استخدام العنف، لتتسم بدرجة عالية من العمق والموضوعية والحياد العلمي.. فمع أن الموضوع بطبيعته سياسي، بحكم معاصرته، ومع أن لصاحب الكتاب - بحكم معاصرته هو الأخر - موقف سياسي وايديولوجي من مختلف الظواهر السياسية، الا أنه حاول أن يحمي دراسته من الآثار الجانبية الضارة لهذا الموقف السياسي، حتي لا تتحول إلي كتاب دعاية فجة، تكرس منهج إقصاء الآخر، وتزيف الأدلة والقرائن التي تبرر ذلك، وتنضح بالتحيز المسبق، وتتعامل مع الظاهرة التي تدرسها بروح المنافسة السياسية فتغار من جماهيريتها بدلا من أن تسعي لاكتشاف العوامل التي أدت إليها، وهي عيوب شائعة في معظم الدراسات التي يكتبها من يختلفون مع الاصوليين الإسلاميين، فلا تفيد من الناحية العلمية، وتضر من الناحية السياسية.

وعلي العكس من هذه الدراسات، التي تنطلق من مسلمات تاريخية لا تحاول مجرد إثبات صحتها، وتنظر للأصوليين الإسلاميين باعتبارهم كلا واحدا لا يتميز فيه فصيل عن الأخر، في الرؤيه أو في الحركة، فقد حاول "هشام مبارك" أن يكتشف التنويعات المختلفة للحن الأصولي، وسعي لكي يفهم واقع الظاهرة من داخلها وليس من داخله

هو، إدراكا منه، بأن فهم الظواهر علي حقيقتها، هو أساس التعامل الصحيح معها، سواء بالرفض أو القبول أو بالحوار الذي يهدف إلي تصويب الخطأ.. وتقويم الإنحراف

ولعل هذه الدراسة هي أول دراسة تستند إلي عدد كبير من الوثائق الفكرية والسياسية غير المنشورة التي يتداولها أعضاء الجماعات الأصولية التي تنشط سرا، أو يصدرونها تعبيرا عن مواقفهم السياسية والاجتماعية، فضلا عن لقاءات خاصة أجراها صاحبها مع عدد من العناصر القيادية في تلك الجماعات، وجولات ميدانية في مناطق نفوذهم الجماهيرية، وهي أدوات للبحث لا تستخدم الا نادرا في مثل هذا النوع من الدراسات، بسبب الشكوك المتبادله بين الباحثين وأعضاء وقادة تلك الجماعات.. ويزيد من فاعلية هذه الأدوات، أن الباحث قد تعامل معها بنزاهه عقلية ملحوظة، فسعي لفهمها كما هي، ولم يحاول قسرها علي أن تقول ما ليس فيها، بل أنه شرع في جمعها وتحقيقها ونشرها، ولكي تكون بين يدي من يريد التأكيد من صحةاستشهاداته بها، أو يسعي لآن يستدل منها علي غير ما توصل إليه من نتائج.

ومع أن مساحة الاتفاق والاختلاف مع ما توصل إليه من نتائج، قد تضيق أوتتسع، فالشئ المؤكد أن هذه الدراسة خطوة رائدة وهامة في طريق الخروج من المأزق الذي نعيش فيه !

مقدمة لابد منها

تصاعدت حدة أعمال العنف التى قام بها تيار الجهاد الإسلامى فى مصر خلال السنوات الخمس السابقة، فشملت عددا من كبار مسئولى الدولة، كما شملت عددا من الكتاب والأدباء، كان آخرهم الأديب الكبير نجيب محفوظ. وامتدت إلى قطاعات حيوية فى الإقتصاد المصرى بهدف زعزعة أركان النظام الحاكم. فكان ضرب السياحة وتفجيرات البنوك، مرورا بقتل عدد كبير من ضباط الشرطة والمجندين أثناء المعارك التى تكاد تكون يومية بين الأجهزة الأمنية وجماعات تيار الجهاد، تلك الجماعات التى أسقطت رصاصاتها الرئيس السابق أنور السادات فى حادث المنصة الشهير فى ٦ أكتوبر ١٩٨١.

فمع انتهاء عقد السبعينات وخلال عقد الثمانينات تصاعد نشاط الحركة الإسلامية فى عمومها مع تزايد اتضاح التمايز التنظيمي بين فصائلها المختلفة. وتطور الصراع السياسي - الديني بسرعة ملفتة لينتقل بتيار الجهاد الإسلامى من الدعوة إلى العنف، ومن خلال التطبيق المباشر لقاعدة تغيير المنكر بالقوة اتجه إلي مواجهة الدولة باعتباره بديلا جاهزا لإدارة شئون المجتمع علي الطريقة الإسلامية أى بالحاكمية الإلهية.

وهكذا ارتفعت صيحة "الأصوليون قادمون" علي كل لسان، وأصبح استيلاء الأصوليين الإسلاميين علي السلطة فى مصر من التنبوءات المتكررة فى كتابات المحللين السياسيين وخاصة الأوربيين والأمريكيين منهم، بل وساد هذا الاعتقاد لدى بعض القوى السياسية المصرية. ومع أن النبوءة - التى تتكرر منذ منتصف الثمانينيات علي الأقل - لم تتحقق فى اللحظة الراهنة، إلا أن احتمال تحققها، ما يزال يؤثر فى مواقف وآراء دوائر سياسية غربية كثيرة مما يجرى فى المنطقة.

إن ظاهرة نمو التنظيمات الإسلامية الداعية للإطاحة بنظام الحكم الكافر - من وجهة نظر هذه التنظيمات- لا يمكن فهمها بدون وضعها فى سياقها الإجتماعي والسياسي

والإقتصادي وهو ما يحاول هذا البحث أن يرصده فى إطار رؤية سيسولوجية شاملة لنشأة وتطور هذه التنظيمات. فالواقع المأزوم يدفع هذه التنظيمات بشكل أو بآخر إلى النمو والإنتشار، الأمر الذى يعنى أن المواجهة الأمنية لتلك التنظيمات قد تؤدي إلى خفوتها حينا من الوقت ولكنها لن تستطيع قتل الأفكار التى تحمل أحلاما بالتغيير الذى طال انتظاره من قطاعات عريضة من الشباب ومن ثم إعادة بروز هذه التنظيمات مرة آخرى. كما أن فشل الدولة فى التخطيط لتنمية وتحديث محافظات الصعيد - نظرا لتركز الإستثمارات الرأسمالية فى القاهرة والأسكندرية - أدى إلى تنامى جيوب إسلامية راديكالية فى قرى ونجوع بل ومدن عدد كبير من هذه المحافظات.

ويعنى هذا البحث بالتركيز علي تيار الجهاد الذى يتمثل فى "الجماعة الإسلامية" التى نشأت بداية فى الصعيد والتى يعد عمر عبد الرحمن أميرها العام، و"حركة الجهاد الإسلامى" التى يقودها الدكتور أيمن الظواهري من الخارج كما يعتبر عبود الزمر أبرز رموزها. لقد أثار بروز تيار الجهاد الإسلامى وصراعه الدموي مع الدولة عددا من المشكلات والأسئلة أمام الباحثين المعنيين بتطور الحركة الإسلامية فى مصر، فبينما قام تيار الجهاد بأعمال إرهابية واسعة النطاق وتبني إستراتجية تعتمد علي العنف فى عمله، نجد أن جماعة الإخوان المسلمين - حسبما أعلنت فى مناسبات عديدة علي لسان قياداتها - قد أدانت عنف تيار الجهاد ودعته إلي نبذ العمل السرى واختيار العمل العلنى والإعتدال. فعلي الرغم من تعدد الدراسات والكتب والندوات التى إهتمت بدراسة الحركة الإسلامية، فإن أغلبها إهتم أساسا بتحليل الأسباب التى أدت إلى ظهور الحركة الإسلامية أو بحث خطابها السياسي ومواقفها من القضايا المثارة. وهناك من إهتم بدراسة فصائل هذه الحركة من الداخل ورصد أبنيتها التنظيمية وغيرها. لكن مع بروز تيار الجهاد علي هذا النحو - فى التسعينات - ظهرت دراسات محدودة وسريعة حاولت بحث الإشكالية المثارة حاليا بقوة عن العلاقة بين المتطرفين والمعتدلين، أو بتعبيرات هذا البحث بين "الإخوان" و"الجهاد".

وفى هذا السياق نلحظ بروز اتجاهين داخل هذه الدراسات على ندرتها، الأول ينكر أى فارق بين "الإخوان" و"الجهاد" ويلمح إلى وجود تقاسم وظيفي بينهما، حيث يلعب "الجهاد" دور الجناح السري الذى يقوم بأعمال العنف، بينما يلعب 'الإخوان' دور

الجناح العلنـي السـلمي. فـى حيـن ينفـي الإتجـاه الثـاني وجـود أى علاقـة بيـن الإخـوان والجهاد ويؤكد علي اعتدال الخطاب السياسي لجماعة الإخوان.

وفى سبيلها لتأكيد صحة رؤيتهـا، تعرضـت هـذه الدراسـات باتجاهيها وعلـي عجالـة – لثلاث قضايا أساسية هى:

١.دور النظام الخاص الذى أنشأته جماعة الإخوان المسلمين فى الأربعينـات، حيـث رأى الإتجاه الأول أن دور هـذا الجهـاز كـان تعبيـرا جليـا عـن إنتهـاج الإخـوان طريـق العنف بغية الاستيلاء علـي الحكـم، فـى حيـن رأى الإتجـاه الثـاني أن دور الجهـاز كـان منحصرا فى مواجهة الاسـتعمار الانجليزي وأن أعمـال العنـف التـى ارتكبهـا لا يمكـن فصلها عن شيوع العنف أنذاك والذي شارك فيه غالبية القوي السياسية بمـا فيهـا الوفـد، ويؤكد أنصار هذا الإتجاه علـي أن أعمـال العنـف التـى قـام بهـا الجهـاز ضـد مواطنيـن مصريين كانت بدون علم قيادة الجماعـة، ويشـيروا فـى هـذا الصـدد إلـي بيـان مؤسـس الجماعة حسن البنا ردا علي هذه الاعمال بأن مرتكبيها (ليسوا إخوانا وليسـوا مسـلمين) فى حين يـري الإتجـاه الأول أن نفـي البنـا كـان اتباعـا لمبدأ التقيـة (الكـذب) ليـس هـذا فحسب، بل أن هذا الإتجـاه يـري فـى إعـلان الإخـوان فـى الثمانينـات والتسـعينات عـن رفضهم لعنف تيار الجهاد، استمرارا فى اتباع مبدأ "التقية"، وأنهم لم يتخلوا عـن العنـف كوسيله للاستيلاء علي السلطة حاليا.

٢.يرى الإتجاه الأول الذى ينكر وجود فارق بين 'الإخوان' و'الجهاد' أن المرجعيـة الفكرية لتيار الجهاد، تتمثل فى الإسهامات النظرية لسيد قطب وخاصة كتابه "معالم فـى الطريق" بإعتباره من أبرز قادة جماعة الإخوان، وبالتالى فإن هذا الإتجاه يري فى ذلـك دليلا علي عدم وجود فارق بين 'الإخوان' و'الجهاد' حيث يعتمد كل منهمـا علـي آراء سيد قطب أما أنصـار الإتجـاه الثـاني فيؤكـدون بدورهـم علـي أن قطـب كـان المرجعيـة الفكرية لتيار الجهاد، لكنهم يؤكدون فى ذات الوقت علي أن جماعـة الإخـوان المسـلمين رفضت الأفكار التى طرحها سيد قطب، وعندهم فـإن قطـب لـم يكـن معبرا عـن رؤيـة الإخوان.

٣.يؤكد أنصار الإتجاه الأول علي أن جماعات "التطرف" خرجت من عباءة جماعـة الإخوان المسلمين، ويخلصون من ذلك إلى وجود علاقة خفية مستمرة بين الجماعة الأم

'الإخوان' وبين هذه الفروع الجديدة فى حين لا ينفي أنصار الإتجاه الثاني خروج هذه الفروع من عباءة الإخوان لكنهم ينكرون وجود علاقة بينهما ويؤكدوا على أن الجماعات المتطرفة انفصلت تماما عن الإخوان.

٤.يتمثل السند الأخير للداعين فى أن هناك تقاسما وظيفيا بين 'الإخوان' و'الجهاد' علي مساهمات عدد من الدراسين للخطاب الديني. فهؤلاء الدارسون قد أنكروا أى فارق بين خطاب تيار الجهاد وخطاب الإخوان، وأبرز هذه المساهمات هى ما طرحه د. نصر حامد أبو زيد والتى إنتهت إلى أن "الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق فى الدرجة لا فى النوع وأن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشى وليس خلافا أساسيا".

ويحاول هذا الكتاب أن يبحث هذه الإشكالية المثارة بين "المعتدلين والمتطرفين" بمنهج مختلف عما طرحته الدراسات السابقة، ويكمن هذا الاختلاف أساسا فيما يلي:

• أن الدراسات السابقة جاءت فى سياق صراع وخلاف سياسى بين خصوم الحركة الإسلامية والمتعاطفين معها، الأمر الذى قد يؤدي إلى نوع من التحامل تحت ضغط الخلاف السياس أو لإعدادها علي عجالة بهدف الاستفادة بها فى إطار الصراع السياسى.

• أن محاولة بحث هذه الإشكالية يتطلب النظر إليها فى كليتها وفى تطورها التاريخي، وهو مالم يكن متحققا فى الدراسات السابقة، ربما لعدم توافر معلومات ذات شأن عن تيار الجهاد وهو ما حاول هذا الكتاب تلافيه فمن ناحية نجد أن الفترة الزمنية التى يعالجها البحث طويلة تبدأ مع نشأة جماعة الإخوان (١٩٢٨) وحتى قرب انحسار العنف مع السنوات الأولى من عقد التسعينات، مع التركيز علي التناقضات داخل الإخوان وداخل الجهاد. ومن ناحية ثانية قمنا بإجراء مقابلات مع عناصر فاعلة فى الحركة الإسلامية وتجميع الوثائق السرية الخاصة بهذا التيار لتساعد علي وضع صورة قريبة لتيار الجهاد تمهيدا لبحث العلاقة بينه وبين جماعة الإخوان. مما أتاح لنا الفرصة من ناحية لدراسة تيار الجهاد فى العمق ورصد التناقضات بين فصائله المختلفة ومن ناحية أخرى رصد وتحليل عناصر الإستمرارية والإنقطاع، والتشابه والتمايز بين جماعة الإخوان وتيار الجهاد من زاوية الرؤية الفكرية والحركية والفئات الإجتماعية التى يتشكل منها الإخوان والجهاد، بإعتبار هذه العناصر مؤشرات دالة علي نوع العلاقة بين

الإخوان والجهاد. وعلي هذا النحو تتبلور المشكلة التى يناقشـها هـذا الكتـاب فـى أربعـة أسئلة رئيسية:

١.هل تأثر تيار الجهاد بتجربة الجهاز السرى للإخوان المسلمين فـى الأربعنيـات وإلـى أى مدى تتشابه أو تتمايز أعمال العنف التى ارتكبها تيار الجهاد مع أعمال العنـف التـى قام بها الجهاز السرى؟

٢.كيف تأثر تيار الجهاد برؤية سيد قطب الفكرية والحركية، وإلـى أى مـدى عبـر سـيد قطب وتنظيمه ١٩٦٥ عن جماعة الإخوان؟

٣.هل خرجت فصائل تيار الجهاد من عباءة الإخوان المسلمين، وكيف تم ذلك؟

٤.ما هى الرؤية الفكرية والحركية لتيار الجهاد، وما هى عناصر التشابه أوالتمايز بينهـا وبين جماعة الإخوان؟

وفـى محاولاتنـا للإجابـة علـي هـذه الاسئلة خصصنـا الفصـل الأول لنشـأة جماعـة الإخوان مع التركيز علي تجربة الجهاز السرى. وعالج الثاني بالتفصيل دور سيد قطـب فى الحركة الإسلامية ورؤيته الفكرية والحركية مع رصد موقـف جماعـة الإخـوان مـن التنظيم الذى ترأسه سـيد قطـب عـام ١٩٦٤. وفـى الفصـل الثـالث تعرضنـا لنشـأة تيـار الجهاد فى السبعينات مع التركيز علـي جماعـة الإخـوان والجهـاد لمحاولـة الاجابـة مـن ناحية علي السؤال الثالث المطروح أعلاه ومن ناحيـة ثانيـة لمعرفـة تـأثير قطـب علـي الرؤية الحركية والفكرية التـى تبناهـا تيـار الجهـاد. فـى حيـن خصصنـا الفصـل الرابـع لدراسة تيار الجهاد عن قرب وذلك من خلال أربع تجارب أساسية لهـذا التيـار: الأولـى الخلافات بين قادة هذا التيار داخل السـجن عقـب اغتيـال السـادات وانهيـار الوحـدة بيـن الفصائل المكونة لهذا التيار، والثانية اختبار الواقع العملى الذى تتحـرك فـى إطـاره مـن خلال دراسة تجربة الصعيـد واختيـار محافظـة أسيوط كنموذج، والثالثـة تجربتهـم فـى القاهرة مع التركيز علي منطقة امبابة، والأخيرة مشاركتهم فى الحـرب الأفغانيـة. وفـى الفصل الخامس ناقشنا نماذج مـن الخطـاب السياسـى للإخـوان والجهـاد لمعرفـة منـاطق الإختلاف والإتفاق، حيث درسنا فيه رؤيتهم للغـرب وللمسـألة الفلسـطنية وللديمقراطيـة. وفى الفصلين الأخيرين، السادس والسابع تعرضنا لدراسة اشكال العنـف المختلفـة التـى قام بها تيار الجهاد مـع التركـيز علـي فـترة الثمانينـات وأوائـل التسـعينات، وحاولنـا أن

نعرف موقف جماعة الإخوان من أعمال العنف التى قام بها تيار الجهاد وطبيعة العلاقة بينهما.

وأخيرا يود الباحث أن يعبر عن شكره للدكتور سليم نصر من برنامج بحوث الشرق الاوسط المدعوم من مؤسسة فورد علي المنحة التى قدمها البرنامج للباحث للتفرغ لإنجاز هذا البحث. وشكرى للأستاذين الدكتور أحمد عبد الله والدكتور محمد سيد سعيد علي مناقشتهم لخطة البحث وتدقيقها وتقديري للأصدقاء محمد عبد المنعم ووجدى عبد العزيز وعبد المولى إسماعيل وجاسر عبد الرازق علي ما بذلوه من جهد فى المساعدة فى العمل الميداني وتبويب الوثائق وتصنيفها والمراجعة اللغوية للكتاب. أما شكرى وامتناني العميق فهو للأستاذ صلاح عيسى، الذى قرأ المسودة الأولي لهذا الكتاب أكثر من مره وأبدى ملاحظاته عليها ودقق الأفكار التى وردت فيها علي الرغم من اختلافه مع بعضها.

الجيزة - ١ سبتمبر ١٩٩٥

هشام مبارك

الفصل الأول

حسن البنا ونشأة جماعة

الإخوان المسلمين

تأسست حركة الإخوان المسلمين فى مارس عام ١٩٢٨، فى مدينة الاسماعيلية باتفاق ستة أفراد من العاملين بالمعسكرات البريطانية مع الشيخ حسن البنا الذى كان يلقى عليهم درسا دينيا. وطبقا لرواية البنا فإن مريديه طالبوه عقب إلقائه أحد الدروس القيام بعمل من أجل خدمة الإسلام. وأكدوا علي أنهم سيقدمون كل مايملكون لتحقيق هذه الغاية. وبعد أن إتفق البنا مع مريديه علي ضرورة العمل من أجل الإسلام أخذوا يتشاورون فى أمر التسمية التى سيطلقونها علي أنفسهم: هل تكون التسمية جمعية أم نادى أم طريقة. فقال البنا "دعونا من الشكليات والرسميات وليكن أول إجتماع لنا أساسه الفكرة، نحن إخوة فى خدمة الإسلام فنحن إذن الإخوان المسلمون.[1]

بدأت جماعة **الإخوان** المسلمين نشاطها فى الاسماعيلية. وفى فترة قصيرة إمتد نشاطها إلى القاهرة بعد وصول حسن البنا إليها فى صيف عام ١٩٣٢، ومن القاهرة إلى بقية الأقاليم، إنتشرت فروع الإخوان فى بورسعيد وشبراخيت والمحمودية والمنزلة وطنطا والسويس ودمياط وأبوحماد وغيرها.[2]

لقد لعبت الشخصية الكاريزمية لحسن البنا دورا هاما فى انتشار وتوسع الإخوان المسلمين، ففى الصباح الباكر كان يزور المركزالعام للإخوان ليترك تكليفاته اليومية لسكرتارية المركز، وعند عودته من العمل يتابع ماتم تنفيذه من هذه التكليفات. كما كان يستغل العطلة الصيفية – حيث كان يعمل مدرسا – فى القيام بجولات خارج القاهرة ليعد لفتوحات جديدة فى الأقاليم التى لم تصلها دعوة الإخوان بعد.[3] لكن نشاط وحيوية حسن البنا ليست كافية لتفسير هذا الحماس الذى استقبلت به الجماهير دعوة الإخوان. فقد إستقبل كثيرون الجماعة ونشاطها بحفاوة وترحيب بالغين، لكن لا يمكن فهم أو تفسير نمو جماعة الإخوان المسلمين بمثل هذه السرعة الكبيرة دون النظر إلى الأزمة السياسية والإجتماعية والإقتصادية التى كانت تعانيها البلاد فى ذلك الوقت وإلى المناخ

---

[1] د. محمد أحمد خلف الله فى **الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى** (القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧) صـ ٤٤.

[2] المرجع نفسه صـ ٤٤.

الثقافي الذى شهد معارك فكرية ضارية بين أنصار العلمانية وأنصار التيار الأصولى. حيث كانت مصر مضطربة وفى حالة فوران دائم بسبب تدهور الأوضاع الإجتماعية والسياسية.

ولقد تجسدت أبعاد الأزمة فى فشل ثورة ١٩١٩ فى إنهاء الاحتلال الإنجليزى وبرغم اتساع وقوة الحركة الوطنية المطالبة بالتخلص من الاحتلال فقد ارتضت البرجوازية المصرية بقاء الإنجليز والنظام الملكى. وفى المقابل حصلت علي بعض التنازلات، من أهمها الدستور والبرلمان، اللذان كفلا لها تشكيل الوزارة وإجراء بعض الإصلاحات التى تفرضها عملية التنمية الرأسمالية. وكان من بين هذه الإصلاحات التوسع فى التعليم وإقامة عدد من المشروعات الصناعية ومشروعات البنية الأساسية كالطرق والسكك الحديدية.

فى الوقت ذاته مثلت هذه الأوضاع أحد العوامل الحاسمة فى نمو جماعة الإخوان المسلمين، فكان إنجذاب الكثيرين للجماعة يمثل رد فعل تلقائى للمشاكل التى اعترضت تطور المجتمع المصرى. حيث اتسمت هذه الفترة بالصراعات السياسية التى كانت تدور فى دائرة شبه مغلقة بين أحزاب الأقلية وحزب الوفد والقصر، عندها بدأ الكثيرون فى تلمس أفكار وأساليب جديدة لتحقيق هدف الإستقلال السياسى، فظهرت الدعوات السلفية التى كان أبرزها دعوة الإخوان المسلمين جنبا إلى جنب مع الأفكار الإشتراكية والعلمانية.

ومع تراجع ثورة ١٩١٩ ظهر بوضوح ضعف البرجوازية المصرية وعدم قدرتها علي مواجهة الإستعمار، حيث يرجع السبب فى ذلك إلى خصوصية نشأة هذه البرجوازية، فلم تنشأ كطبقة جديدة من رحم المجتمع الماقبل رأسمالى وفى مواجهته كما حدث فى البلدان الرأسمالية المتقدمة، إنما نشأت بفعل التوسع الرأسمالى العالمى. ومن ناحية أخرى فقد نشأت البرجوازية المصرية من طبقة كبار الملاك الزراعيين الذين تحولوا للإستثمار الصناعى والتجارى. وسعت العناصر الرأسمالية الجديدة لتأسيس بنك مصر لدفع الإستثمار الصناعى فى العشرينات لإتاحة الفرصة للرأسمالية المصرية أن تنمو في ظل ظروف أفضل.[٤]

[٣] المرجع نفسه صـ ٤٥.

[٤] طارق البشرى، **الحركة السياسية فى مصر** (بيروت – القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣) صـ ٦٦.

ونتيجة للنشأة الخاصة للبرجوازية المصرية نشأت مراكز صناعية متقدمة نسبيا ومحدودة داخل ريف واسع ومتخلف وبدائى مما أدى إلى ظهور طبقة ضعيفة سياسيا، من جهة أخرى أدت عملية التراكم الرأسمالى بهذه الطريقة إلى عدم القدرة علي تطوير المناطق الأكثر تخلفا داخل عملية الإنتاج، خاصة فى الريف، مما خلق أثارا سلبية حادة علي القطاعات الإجتماعية المرتبطة بأشكال وأدوات الإنتاج المختلفة. كذلك أدى ضعف النمو الرأسمالى فى الريف - رغم رسملة العلاقات الإنتاجية - إلى هجرة جماعية للفلاحين الفقراء إلى المدن بهدف الحصول علي فرصة عمل أو رزق أفضل. حيث بلغت الهجرة الإجمالية من الريف إلى المدن ٣٠٠ ألف نسمة فى عام ١٩٢٠.[٥] إلا أن هذه المدن الصناعية لم تستوعب هذه الأعداد الغفيرة فوجد أغلب المهاجرين أنفسهم نهبا للضياع، ضياع الرزق وضياع الأمل فى المستقبل.

وتشير كثير من الأدبيات، التى تناولت جماعة الإخوان المسلمين خاصة فى مراحلها الأولى، إلى التواجد الملموس لهذه الفئات الإجتماعية النازحة من الريف فى إجتماعات جماعة الإخوان. فقد تمكنت الجماعة فى بداية عملها من جذب سكان المناطق الريفية الذين كانوا يعانون من الغربة والوحدةفى مدينة القاهرة، وساهم تفاقم البؤس والفقر فى أوساط جماعات المهاجرين فى إنتشار الإخوان وإنضمام أعداد من سكان المدن الأصليين ممن لم تتوافر لهم فرص عمل، خاصة بعد ضغط المهاجرين. يضاف إلى ذلك تصاعد الأزمة الإقتصادية عقب أزمة الكساد الكبير فى الثلاثينات.[٦]

ويبدو أن قيادة الإخوان المسلمين أدركت ذلك فركزت جهودها وتوجهت لهم بالدعاية مما سهل إنضمام أعداد كبيرة منهم. وفى هذا السياق يؤكد طارق البشرى علي " أن الفجوة التى حدثت بين سرعة التغيير فى المدينة وبطئه فى الريف، مع زيادة معدل الهجرة من القرية إلى المدينة وأزمة عدم التلاؤم التى أصابت الكثيرين من الريفيين، الذين دفعهم للعيش فى المدينة السعى وراء العمل أو طلب العلم، والتى أصابت أهل المدينة أنفسهم وهم يرون سرعة إيقاع التغيير فى العادات وأنماط الحياة وإختلافه من حى إلى حى فى ذات المدينة، وأثر ذلك فى العلاقات العائلية ووضع المرأة والقيم

---

[٥] د. محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة ١٩٨٧)

[٦] طارق البشرى، **الحركة السياسية فى مصر**، صـ٦٩

الإجتماعية المختلفة التى تكون معنويات الفرد، وأثر ذلك فى عواطف الفرد وبنائه النفسى.[7]

يضيف البشرى: "رأت دعوة الإخوان فى ذلك كله تحللا أخلاقيا وإنهيارا قرنته بكراهية الوافد الأجنبى أيا كان، وبما يظهر فى بعض الحانات ودور الملاهي من خلاعة وبذاءات، واستثارت ضد ذلك كله عواطف الحرص علي الأخلاق والرغبة فى حماية الأسرة والحياء الطبيعى لدى الفرد ضد البذاءة".[8] هكذا وجدت جماعة الإخوان المسلمين الأرض الخصبة لتنمو فيها ولتدعو الناس إلى استلهام التراث الدينى ليقيهم من مخاطر التحلل الإجتماعى؟

كما أن الأزمة الثقافية التى عاشها المجتمع المصرى فى بدايات هذا القرن ساعدت علي بلورة مشروع الإسلام السياسى الذى تبنته جماعة الإخوان فى مواجهة تيار العصرنة المصرى الداعى لسيادة العلمانية. وخلال العشرينات تعددت المعارك الفكرية الطاحنة بين أنصار العلمنة وأنصار التيار السلفي حول العديد من القضايا.

ولم تكن المناظرة الحادة حول كتابى **الإسلام وأصول الحكم** أو **فى الأدب الجاهلى** سوى أشهر هذه المعارك. كما كانت هناك معارك سلامة موسى وشبلى شميل وكلها طرحت جديدا وغرزت أفكارا عن العلم والتنوير والحرية. فى المقابل كانت هناك كتابات التيار السلفي، لعل أبرزها كتابات عبد العزيز جاويش الداعية للتمسك بشعار "الجامعة الإسلامية " وكتابات رشيد رضا التى دأبت علي مهاجمة أنصار الجديد أو دعاة التفرنج والداعية إلى العودة للخلافة الإسلامية التى ستصلح حال البشرية.

هذا الصراع بين أنصار العلمنة وأنصار الدعوة إلى السلف كان انعكاسا لإجابات متناقضة للإشكالية الأساسية التى دار الصراع حولها فى هذا العصر، والتى نتج عنها سؤال لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ فكانت هناك إجابتان:

الأولى: "سلفية" ترى أن تأخر المسلمين جاء نتيجة طبيعية للبعد عن الإسلام ومن ثم فإن العودة إليه هى الحل. ولا تزال هذه الإجابة – حتى وقتنا الحالى – محور الخطاب الذى تتبناه الحركة الإسلامية.

---

[7] المرجع نفسه، صـ٦٩

[8] المرجع نفسه، صـ٦٩

الثانية: "عصرية" ترى أن سبب التأخر هو عدم العمل بمقتضى العقل فى مقابل الإعتماد علي النقل، ويؤكد دعاة هذه الإجابة علي ضرورة إعتماد العقلانية والعلمانية كطريق للتقدم، هكذا فإن ما كانت السلفية تعتبره وسيلة للتقدم، كان يمثل سببا للتأخر والتخلف لدى أصحاب الدعوة العصرية.[٩]

هذه التناقضات الحادة بين الخطابين السلفي والعصرى كانت فى واقع الأمر امتدادا لتناقضات فى التربة المصرية التى نتجت عن التحول من مجتمع ماقبل رأسمالى، من مجتمع تقليدى يقوم علي أساس الروابط الاستبدادية والحيازة الفردية فيه بإسم الملكية لله، إلى مجتمع مدنى حديث تمثل العلاقات البرجوازية والملكية الخاصة بإسم الحق المدنى البرجوازى رافعته الكلاسيكية.[١٠] ففى نهاية القرن الماضى وأوائل هذا القرن مثلت كتابات جمال الدين الأفغانى وتلميذه الأثير محمد عبده محاولة الإنتقال من مجتمع تقليدى إلى مجتمع رأسمالى، وكل ما يحويه هذا التحول من تناقضات إنعكست فى كتابات الرائدين الأفغانى وعبده. فرغم إعجابهما بالحضارة الأوروبية وما أنجزته من علوم حديثة فى شتى المجالات إلا أنهما أيضا - خاصة الأفغانى - دعى إلى التوفيق بين العلم والدين للحاق بأوروبا. ومن قبلهما حاول رفاعة الطهطاوى، من خلال مدرسة الألسن، أن يقوم بعملية تخصيب للوعى التقليدى لمعاصريه بالفكر الفرنسى عن طريق ترجمة دستور الملكية الفرنسية المقيدة توعية للنخبة بضرورة استعادة الدولة الحديثة من الغرب، لكن فى إطار الشريعة الإسلامية. وربما يكون الطهطاوى هو أول من بشر بالحداثة فى مصر الحديثة عبر المزاوجة بين المرجعية الإسلامية والمدنية، بين التقاليد الدينية والحداثة العلمانية. وكانت هذه الدعوة عند الأفغانى أقل خفوتا وزاد خفوتها لدى تلاميذه محمد عبده ورشيد رضا إلى أن وصلت إلى حسن البنا، والسبب فى ذلك يعود إلى" الجرح النرجسى " - كما أسماه العفيف الأخضر -، الناجم عن إحتلال الغرب للدولة الإسلامية.[١١]

واحتدم الخلاف بين أنصار الخطاب السلفي والخطاب العصرى "العلمانى الإسلامى"، خاصة عقب إلغاء الخلافة العثمانية بوصول كمال أتاتورك إلى الحكم فى

---

[9] رصا هلال، **تحديث التخلف: الدولة والمجتمع الإسلامى فى مصر** (القاهرة: سيناء للنشر ١٩٩٣) صـ ١٠٧.

[١٠] محمد جمال باروت "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية" فى مجلة **الوحدة**، العدد ٩٦ (الرباط: المحلس القومى للثقافة العربية) صـ١٩.

تركيا. وتركز الخلاف حول علاقة الإسلام بالمجتمع. فأصحاب الخطاب السلفي يرون أن علاقة الإسلام بالمجتمع تمر عبر الدولة، فى حين يراها الخطاب العلمانى تمر عبر الفرد، لذلك فإن مؤسسة "أهل الحل والعقد" فى الخطاب الأصولى هى جهاز من أجهزة الدولة فى حين إنها فى الخطاب العلمانى جهاز إيديولوجى يتسم بالمرجعية الدينية الروحية لا السياسية. وتفسير ذلك أن مسئولية المسلم فى الدولة الإسلامية – كما يعالجها الخطاب الأصولى – هى أمام الدولة التى تستمد شرعيتها الإسلامية من إقرار مؤسسة "أهل الحل والعقد". لكنها فى الخطاب العلمانى مسئولية فردية ذاتية أمام الله. وفى حين يكون إجماع مؤسسة "أهل الحل والعقد" فى الخطاب الأصولى ملزما للفرد بواسطة الدولة، التى يكون فيها الإمام المجتهد الأكبر، يفتح الخطاب العلمانىعلي الجانب الآخر حرية المبادرة الفردية فى فهم "الشريعة" بمعزل عن أية سلطة أو جهاز دولة يدعى مرجعية الإجماع، إذ لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله دون توسيط أحد من سلف ولا خلف، علي حد تعبير الشيخ محمد عبده، أما فى خطاب علي عبد الرازق فإن الدولة تتميز بطبيعتها "القهرية".[١٢] لقد مثلت هذه المحاولات أبرز ما أنتجته دعوة "التأويل العلمانى" فضلا عن كتابات عديدة لسلامة موسى.

هذا فى الوقت الذى كانت فيه البرجوازية المصرية غير قادرة علي حماية أنصار العلمنة وربما لم تكن قادرة علي حماية نفسها كطبقة ولدت فى أزمة دائمة لا تنفك منها. لقد كشف عالم البرجوازية المصرية عن أزمته الدائمة، أو كما يقول صلاح عيسى كشف عن دولة نصف علمانية نصف ديمقراطية نصف عقلانية.[١٣] فلم تكن المعارك بين أنصار العلمنة وأنصار الأصولية قد حسمت بعد، بل تعايشا معا طيلة العشرينات دون أن يهزم أحدهما الآخر.

وبذلك تجلت الأزمة علي جميع المستويات: إجتماعيا عدم قدرة البرجوازية علي التطور المستقل دون ضغوط وما أدى إليه من أزمات. سياسيا بتعقد المسألة الوطنية عبر الحلول الوسط والمهادنة. وثقافيا بالصراع بين قطبين ضعيفين بين أنصار العلمنة

[١١] العفيف الأخضر، **قضايا فكرية**، أكتوبر ١٩٩٣، صـ ٤٠.
[١٢] محمد جمال باروت "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية" ص ١٩
[١٣] صلاح عيسى، **الكارثة التى تهددنا** (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٧) صـ ١٤٣.

وأنصار الأصولية. فى هذا السياق ظهرت دعوة الشيخ حسن البنا، زعيم شباب البرجوازية الصغيرة الذى أحبطته شعارات الأحزاب الليبرالية الكاذبة.[14] والذي أدرك أن الدعوة للإصلاح "لم تعد فى المنابر الثقافية بل غدت فى القرى والمساجد، شعبوية فكرا وسلوكا. كان حسن البنا يجوب قرى الصعيد راكبا وراجلا يجلس علي المصاطب ويأكل ما يقدم له وينام فى المساجد حينا وفى الأكواخ حينا. كان الأفغانى يحلم بإصلاح الأمة عن طريق أخذ الحكم ومحمد عبده بواسطة التربية فجمع البنا الأمرين معا مما سيحكم عليه بمجابهة النخب الحاكمة والأحزاب غير الدينية.[15]

وبتأسيس جماعة الإخوان المسلمين فى نهاية العشرينات يكون أول تحول للمشروع الإسلامى إلى حركة سياسية قد تم. ظلت الجماعة حتى منتصف الأربعينات حركة ذات محتوى إجتماعى محدود واتسم سلوكها السياسى أساسا بالإنتهازية السياسية من خلال تنسيقها مع النظام الملكى وأحزاب الأقلية فى مواجهة حزب الوفد الذى كان يقود الحركة الوطنية رغم تهادنه فى ذلك الوقت. ثم أدت ظروف عديدة إلى تحولها إلى حركة جماهيرية ضمت نحو مليون عضو حسب تقدير الباحث الفرنسى جيل كيبل.

لقد تعددت أساليب عمل جماعة الإخوان المسلمين عقب إنتقالها من الإسماعيلية – حيث نشأت – إلى القاهرة فى عام ١٩٣٢، بالإضافة إلى إلقاء المحاضرات والدروس الدينية قامت الجماعة بإصدار الرسائل والنشرات وعقد المؤتمرات وإحياء الإحتفالات الدينية وإنشاء شعب لها فى الأقاليم، كما أصدرت مجلة أسبوعية بإسمها تفاؤلا بأنها ستكون جريدة يومية. وكان من أهم تطورات الجماعة أنها بدأت تركز نشاطها فى الدعوة علي محيط الجامعة والمدارس والأزهر، وأنشئ قسم للطلاب بداخلها. وبدأت فى تنظيم تشكيلات من فرق الكشافة محاولة السيطرة علي حركة الشباب مع توجيههم إلى تشكيلات ذات طابع عسكرى.[16] وهنا يمكن التمييز بين مرحلتين فى عمر الجماعة:

المرحلة الأولى: تمتد من النشأة وحتى عام ١٩٣٨ وكان يغلب علي هذه المرحلة الحرص علي النشاط الدينى مع خفوت الإهتمام بالمسائل السياسية أوعدم الجهر بها.

---

[14] العفيف الأخضر، **قضايا فكرية**، أكتوبر ١٩٩٣، صـ ٤١

[15] المرجع نفسه صـ ٤١

[16] طارق البشرى، **الحركة السياسية فى مصر** ص ٤٤

المرحلة الثانية: من عام ١٩٣٨ وحتى إغتيال حسن البنا حيث إختارت الجماعة الظهور السياسى الواضح دون خفاء، وكتب طارق البشرى عن المرحلة الأولى:" كان تصدى الجماعة للمسائل السياسية يتم فى هذه الفترة لا من خلال الصراعات الحزبية ولكن من خلال الدعوة لجملة من المبادئ السياسية العامة مثل مهاجمة الحزبية والزعامة". وهكذا فإن حركة الإخوان خلال السنوات العشر الأولى لها لم تكن حركة إجتماعية أو دينية فقط بل كانت ذات لون سياسى مستتر نوعا ما. وعن المرحلة الثانية التى إتسمت بالعمل السياسى يرى البشرى" أن اهتزاز شعبية الوفد عقب معاهدة ١٩٣٦ ونشوب الثورة الفلسطينية أيضا فى العام نفسه أتاحا لحسن البنا أن يمارس عملا سياسيا واضحا، وأكسبه تأييده للثورة الفلسطينية عطف مفتى فلسطين الحاج أمين الحسينى، وإتصل البنا بحكام البلاد العربية الإسلامية وملوكها وبدأت الجماعة تهاجم السياسة البريطانية.[١٧]

ويضيف البشرى عن علاقة السراى بحسن البنا "تقرب إليه علي ماهر – رئيس الديوان الملكى – وعبد الرحمن عزام ليستفيدا من نشاط وتنظيم جماعته الدقيق وليكسبا منه دعما لهما فى الميدان العربى، واستغل حسن البنا هذه الصلة فى تحقيق أهدافه الخاصة، حيث قويت الجماعة كثيرا فى هذه الفترة. وقد أوضح الشيخ البنا فى إفتتاحية العدد الأول من مجلة **النذير** التى أصدرتها الجماعة فى مايو١٩٣٨، إن الجماعة إنتشرت وبلغ عدد شعبها ثلاثمائة شعبة وإنها ستنتقل من دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال ثم حدد منهجه بأنه سيبدأ بتوجيه دعوته إلى قادة البلد ورجال السياسة والحكم والأحزاب. وإن لم يوافقوا فإن خصومة شديدة لا هوادة فيها ستكون بين الجماعة وهؤلاء جميعا. وحتى لا يؤول البعض كلامه خطأ إحترس البنا مشددا علي أن للجماعة فى جلالة الملك المسلم – أيده الله – أملا".[١٨]

هكذا حرص الإخوان المسلمين بقيادة مؤسس الجماعة حسن البنا علي نسج علاقة قوية مع السراى وأحزاب الأقلية عبر إعلان تأييدهم فى فترات مختلفة للملك، وإبداء التعاون مع تلك الأحزاب التى كانت مرفوضة من القوى السياسية وعلي رأسها الوفد. وفى الإسماعيلية، طالب البنا رفاقه بالمشاركة فى استقبال الملك عند وصوله إلى

---

[١٧] المرجع نفسه ص ٤٦

[١٨] المرجع نفسه ص ٤٤ وما بعدها

الإسماعيلية، وعندما دعت الجماعة إلى عودة الخلافة الإسلامية نادت بها للملك فؤاد، وفى أوائل الثلاثينات كان من وسائل تصدى الإخوان للنشاط التبشيرى مخاطبة الملك فاروق للعمل علي وقفه، وأختتم الإخوان خطابهم إلى الملك فى عام ١٩٣٣ بكلمة "لا زلتم للإسلام ذخرا، وللمسلمين حصنا". كما يلاحظ أن الإخوان سعوا عقب تولى فاروق الحكم بعد وفاة الملك فؤاد إلى إبراز تقواه وورعه والتقرب منه بإعتباره حاكما مسلما. وقد بلغ الإحتفاء بالملك حد إقامة المؤتمر الرابع للإخوان احتفالا بتعيينه ملكا رسميا لمصر بعد إنتهاء الوصاية، وإنهمر سيل الإخوان المسلمين إلى ساحة قصر عابدين ليهتفوا "الله أكبر ولله الحمد، الإخوان المسلمون يبايعون الملك المعظم، نبايعك علي كتاب الله وسنة رسوله".[١٩]

وعقب حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ وقف حسن البنا فى صف الملك. ومع إقالة الوفد من الحكومة إنعطف البنا ومريدوه كلية إلى القصر. وعبرت جريدتهم فى مناسبات مختلفة عن هذا التوجه حتى وصل الأمر إلى أن البنا خطب داعيا الله أن يعز بالفاروق الإسلام.

هذه السياسة الإخوانية إستمرت حتى قبيل إنقلاب يوليو مباشرة، ومع حرب فلسطين عام ١٩٤٨ صورت صحف الإخوان الملك بأزيائه العسكرية وهو يتابع الشئون العسكرية للجيش قائلة:" إذا كانت الأحداث الماضية وعلي رأسها الحرب ثم يوم ٤ فبراير المشئوم قد أظهرت وطنية الملك المفدى فى أحلى صورة، فقد كللت معركة فلسطين هامته بفخار تزهو به مصر ويباهي به التاريخ، قدنا يا مولاى ما شئت، فالأمة من ورائك والله من حولك خير حافظ وأقوى معين".[٢٠] ومن المهم ملاحظة أن هذا المدح جاء أثناء الحديث عن صفقات السلاح المشبوه والفاسد فى حرب ١٩٤٨، وتأتى آخر إحتفالات الإخوان بالملك فى عيد جلوسه – قبل ٢٣ يوليو بشهرين – فتظهر صورته علي مجلة **الدعوة** وتهنئة حارة بعيد الجلوس.

يتضح من ذلك أن الإخوان إستمروا فى إتباع تكتيك – إنتهازى مخالف لسياسة القوى الوطنية آنذاك – فى الإستعانة بالملك ودعمه فى أحلك الفترات، وهو ما يفسر الدعم المستمر الذى قدمه القصر للجماعة عن طريق إمدادها بالإعانات المالية بدءا من

---

[١٩] أيمن الظواهرى، " الحصاد المر"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى ص ٢٤

[٢٠] المرجع نفسه ص ٢٥

عام ١٩٤٠، حيث وجد القصر وأحزاب الأقلية فى جماعة الإخوان المسلمين ما يحقق مصالحهم وسياستهم ووفقا لمحمود الصباغ – أحد قادة التنظيم الخاص " - فإن القصر الملكى بدأ يجد فى الإخوان المسلمين آداة مفيدة، وأن الملك أصدر بنفسه أوامره لمديرى الأقاليم بعدم التدخل فى أنشطة الإخوان الذين يعملون بلا أطماع شخصية لرفاهية البلاد".[٢١] ووفقا للمصادر المتواترة فإن القصر إستهدف من دعم الإخوان أولا القضاء علي الشيوعية وثانيا تحجيم نشاط الوفد بإعتباره قلب القوى السياسية الوطنية وثالثا إكتساب شرعية جماهيرية بواسطة الإخوان المسلمين تعتمد أساسا علي إستخدام الدين. ويرجع إتباع البنا لتكتيك التعاون مع الملك إلى أنه كان يستهدف تحقيق النمو للجماعة بدون أية ضغوط قد تمارسها أحزاب الأقلية أو القصر للتضييق علي نشاط الجماعة.[٢٢] لم يكن تعاون حسن البنا مع الملك وأحزاب الأقلية هو السبب الوحيد للمجابهة بين القوى الوطنية والإخوان المسلمين، فهناك أيضا دعوة البنا إلى إقامة الدولة الإسلامية كحل للأزمة التى تفاقمت آنذاك.

وكان الحل الأمثل لهذه الأزمة – كما طرحه البنا كثيرا – هو الإصلاح بدءا من الفرد والأسرة فالأمة المسلمة. يتمثل الحل فى العودة إلى الأخلاق ثم تأتى بعد الأخلاق كافة الأسباب المادية التى جعلت أوروبا تتقدم فلو "آمن الشرق بحقه وغير من نفسه واعتنى بقوة الروح وعنى بتقويم الأخلاق لآتته وسائل القوة المادية من كل جانب".[٢٣] تمثل العودة إلى الأخلاق وإصلاح النفوس الوسيلة المثلى لإقامة الدولة الإسلامية من وجهة نظر البنا، تلك الدولة لن تقام إلا بإصلاح الفرد والأسرة والأمة وإلتزامهم بالإسلام، الأمر الذى سيؤدى إلى ظهور الحكومة المسلمة والدولة الإسلامية. وقد أكد البنا كثيرا علي أهمية هذه المراحل فى الإصلاح للوصول إلى الغاية الأساسية وهى إقامة الدولة الإسلامية. مثلت هذه الغاية حجر الزاوية فى العداء المتبادل بين الحركة الوطنية من جهة وجماعة الإخوان من جهة أخرى، حيث كان مطلب إقامة الحكومة الإسلامية يأتى فى المرتبة الأولى علي سلم أولويات جماعة الإخوان المسلمين، بينما كان مطلب تحرير مصر من الإستعمار يلى فى الأهمية إقامة الحكومة الإسلامية. وفى

---

[٢١] المرجع نفسه ص ٣٠

[٢٢] المرجع نفسه ص ٣١

[٢٣] حسن البنا، " رسالة إلى أى شئ ندعو الناس" من **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (الاسكندرية: دار العودة ١٩٩٠).

رأى طارق البشرى فإن "هذا التتالى يؤثر علي منهاج العمل السياسى للجماعة ويسوغ لها معاداة أقسام كبيرة من الحركة الوطنية بإسم الدين، كما يبرر لها العمل المشترك مع القوى المرتبطة بالإستعمار علي أساس أن تغيير النظام الداخلى له الأولوية علي مسألة التحرير الوطنى، وأن تغيير النظام الداخلى يعنى تحويله إلى نظام إسلامى، بغير تحديد للصلة العضوية التى تصل هذا النمط المطلوب للتغير بمسألة التحرر الوطنى، بمعنى أن التغيير المطلوب لدى الجماعة فى النظم الداخلية لا ينبغى أن يقاس بما يستهدف من إجلاء المستعمر، ولكن بما يستهدف من السعى لإنشاء الخلافة الإسلامية وتطبيق أحكام الحدود والمعاملات الشرعية، لذلك أثارت الجماعة ريب الحركة الوطنية وعداء الوفد عندما رفعت شعارات مغايرة للهدف الوطنى الديمقراطى المطروح فى الحياة السياسية، والذي يمكن أن يتناقض معه فى رسم إسلوب العمل وتحديد قواه وفيما تعينه من إعادة تصنيف القوى السياسية علي نحو يشتت التجمع الشعبى المعادى للإستعمار والإستبداد".[٢٤]

علي الرغم من إتباع الجماعة لتكتيكات إنتهازية بهدف الحفاظ علي التنظيم، إلا أنهم كانوا جماعة نشطة سياسيا، تتفاعل مع الواقع ومشكلاته، بصرف النظر عن دعمهم للملك وأحزاب الأقلية، وتمارس العمل السياسى بشتى أساليب الدعاية من مجلات وصحف ومنشورات إلى تنظيم المظاهرات السياسية مرورا بإجراء التحالفات السياسية وصولا إلى الانتخابات البرلمانية. ويلاحظ أيضا أن الإخوان خلال فترة حسن البنا ما فتئوا يطالبون بتطبيق دولتهم الإسلامية وبرامجهم الإسلامية عن طريق دعوة الملك للقيام بهذه المهمة. هذا الإسلوب كان يعنى أن الإخوان لا يرفضون التغيير السلمى من أعلي عن طريق تحول الملك بالدولة المصرية إلى دولة إسلامية أو من خلال العمل الجماهيرى -البرلمان- كما سنرى لاحقا. وفى تقديرنا فإن إسلوب التغيير عن طريق التحول السلمى سيشمل مرتكزا أساسيا فى حركة جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها وحتى الأن. إلا أن ذلك لا يعنى أن فكرة التغيير الإنقلابى لم تحتل مكانا فى فكر جماعة الإخوان، لكن ما نثيره هنا أن إسلوب التغيير عن طريق تحول قادة الحكم ذاتهم كانت أحد الأساليب التى إتبعتها الجماعة، دونما استبعاد لإسلوب التغيير الانقلابى فى نفس

---

[٢٤] طارق البشرى، **الحركة السياسية فى مصر** ص ٥٦

الوقت. وظهرت هذه الفكرة -التغيير- وتأكدت لدى جماعة الإخوان المسلمين عبر إنشائهم النظام الخاص.

النظام الخاص

تبلورت فكرة التغيير الإنقلابى لدى جماعة الإخوان المسلمين مع إنشاء النظام الخاص. وهناك روايات متضاربة لتاريخ نشأة النظام الخاص - الجهاز السرى للإخوان المسلمين. وهذا التضارب لا يقتصر علي الباحثين المعنيين بتاريخ جماعة الإخوان المسلمين بل إمتد أيضا إلى قادة الجماعة ذاتها. فمثلا تعود نشأة الجهاز وفقا لرفعت السعيد إلى ما بين عامى ١٩٤٣/٤٢، لكن هناك من ذهب إلى أن النشأة تعود إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية إستنادا إلى واقعة أوردها السادات عن تجميع البنا للأسلحة آنذاك، بينما يرى د. إسحاق الحسينى أن الجهاز أنشئ عام ١٩٤٠، فى حين يؤكد زكريا سليمان بيومى - فى رسالته للدكتوراه عن الإخوان - أن التاريخ يعود إلى ١٩٤٢.[٢٥]

أما فيما يتعلق بقادة الإخوان فإننا نجد تضاربا بين روايات عديدة، حيث يؤكد أحمد عادل كمال علي "أن الجهاز أنشئ عام ١٩٣٨ عقب فشل محاولة الإخوان تجميع أسلحة للفلسطينيين لدعمهم فى مواجهة العصابات الصهيونية ونتج عن عدم الخبرة بالسلاح إذ كان من بين ما جمع قطع غير صالحة، وهنا فكر عبد الرحمن السندى لأول مرة فى إنشاء نظام خاص لإستيفاء هذه الدراسة وللقيام علي أمرها".[٢٦] وهذا يعنى أن النظام الخاص بدأ بمجموعات محدودة لمدة طويلة قبل أن يبدأ فى الزيادة والإنتشار حوالى عام ١٩٤٥. لكن محمود عبد الحليم مؤرخ الإخوان يقول أن النشأة تعود إلى عام ١٩٤٠، ويتفق معه فى ذلك عضو مكتب الإرشاد صلاح شادى والمسئول عن تشكيل البوليس فى الجهاز.[٢٧]

---

[٢٥] زكريا سليمان بيومى، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية**، (القاهرة: مكتبة وهبة ١٩٧٩) صـ ١٢٤.

[٢٦] أحمد عادل كمال، **النقط فوق الحروف** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٩ طبعة ثانية) صـ ١٠٥.

[٢٧] صلاح شادى، **صفحات من التاريخ، حصاد العمر** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٦) صـ ١٢٧.

لايقتصر الخلاف علي صاحب فكرة إنشاء الجهاز وتاريخ نشأته بل يشمل أيضا الهدف الذى من أجله أنشئ هذا الجهاز. يرى أحمد عادل كمال أن صاحب الفكرة كان عبد الرحمن السندى، بينما نجد فى روايات قادة الإخوان تواترا علي أن صاحب الفكرة هو حسن البنا. إذ يؤكد محمود عبد الحليم أن "مرشد الإخوان حسن البنا عرض علي خمسة أشخاص هم: صالح عشماوى، حسين كمال الدين، حامد شريف، عبد العزيز أحمد، ومحمود عبد الحليم إنشاء نظام خاص".[٢٨] وأكد هذه الرواية صلاح شادى فى كتابه **حصاد العمر**.

وفيما يتعلق بأهداف الجهاز أو الأسباب التى من أجلها تم إنشاؤه. فإن قادة الإخوان يؤكدون علي أن الهدف كان مقاومة الإحتلال الإنجليزى ومساعدة الفلسطنيين فى حربهم المشروعة ضد العصابات الصهيونية، هذا ما حاول البنا أن يؤكده خلال رده علي مذكرة الحكومة بحل جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٤٨ وكذلك فى نفي مسئولية الإخوان عن حوادث الإغتيال التى كان أبرزها إغتيال رئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى. حيث أكد البنا فى بيان أصدره عن هذا الحادث عدم صلة الإخوان بعملية الإغتيال وكذلك فى بيانه "ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين" عن حادث تفجير محكمة الاستئناف، وتلك القضايا ثبت كما نرى مسئولية النظام الخاص عنها.

لقد بنى النظام الخاص علي أساس فكرة ان الجهاد فى الإسلام فريضة علي المسلمين، وأن القوة صفة ملازمة للمسلم يجب أن يتسلح بها، ولاحظ ريتشارد ميتشل – الباحث الأمريكى المعروف – أن البنا كان يكرس عند أعضاء النظام قبل أن يبدأوا نشاطهم قيم العسكرية عبر تكراره لهم بأنهم "جيش التحرير" و"كتائب الخلاص" التى يقع علي عاتقها مهمة تحرير تلك الأمة المنكوبة. كما ذكرهم دائما بأنهم جنود الرحمن. ومن العبارات الشهيرة للبنا "فن الموت" و"الموت فن". وقد عززت تلك القيم منطق الإستشهاد لدى أعضاء الجهاز الخاص، فحينما يقاتل الأخ ويموت بإسم الإسلام فى فلسطين أوعلي المشنقة فى مصر فإنه يتأكد أن ميتته الكريمة قد رفعته إلى مصاف أبطال الإسلام الصالحين.[٢٩]

---

[٢٨] المرجع نفسه ص ١٢٧

[٢٩] ريتشارد ميتشل، ترجمة عبدالسلام رضوان ومنى أنيس، **الإخوان المسلمون**، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٥) الطبعة الثانية.

وفى الواقع لم يكن البنا ولا قادة الإخوان من بعده يقولون الحقيقة كاملة عن الهدف من إنشاء النظام الخاص، إذ أن القول بأن هدف الجهاز كان فقط مواجهة الإحتلال والخطر الصهيونى تدحضه شهادات عديدة بعضها من خارج الإخوان والآخر من قادة الجهاز نفسه. فمن خارج الإخوان تؤكد شهادة المستشار عصام حسونه الذى كان مسئولا عن التحقيق فى عدة قضايا للجهاز: "إن الإخوان إعتبروا أنفسهم وحدهم جماعة المسلمين وأن كل من يحاول مناوأتهم، أوالوقوف فى سبيلهم مهدر دمه وأن قاتله مثاب علي فعله. ولم تميز الأوراق التى ضبطت أثناء التحقيقات بين المسلم المناوئ والإنجليزى والصهيونى. ليس هذا تخمينا منا بل إن أوراق الجهاز تؤكد أن من سياستنا أن الإسلام يتجاوز عن قتل المسلمين إذا كان فى ذلك مصلحة. وأن القتل الذى يعتبر فى الأحوال العادية جريمة يفقد صفته هذه ويصبح فرضا واجبا علي الإنسان إذا استعمل كوسيلة لتأمين الدعوة...كما تدعو أوراق الجهاز أفراده إلى عدم التردد فى إغتيال أعداء رسول الله".[٣٠] ومن داخل الإخوان تعطى شهادة محمود الصباغ صورة أوضح لأهداف الجهاز وللأسباب التى علي أساسها قام بأعمال العنف ضد مصريين تحت دعوى أنهم " أعداء الله " وليس فى مواجهة الإحتلال أو الخطر الصهيونى وهو ما سنتعرض له فى الفصل الخاص بالإخوان والعنف.

هكذا فإن الدور الوظيفي للجهاز الخاص المتمثل فى حماية النشاط العلنى للجماعة كما يتضح من شهادة عصام حسونة لم يكن يمثل سوى مرحلة فى نمو الجماعة نفسها، وهذا يثير تساؤلا هاما: هل كان مقررا أن يتطور هذا الدور الوظيفي ليصبح إسلوبا لتغيير الحكم؟ بمعنى آخر هل خطط حسن البنا أن يكون دور الجهاز فى المرحلة الأولى مخصصا لحماية الجماعة ثم يتطور فيما بعد إلى أداة عسكرية تمكنه من الإستيلاء علي الحكم عن طريق القوة المسلحة؟

فى واقع الأمر لا توجد معلومات مؤكدة للإجابة علي هذا التساؤل لكن إذا إعتمدنا علي الشواهد الظرفية والإستنتاج المنطقى يمكن القول بأن الجهاز كان ينمو سريعا فى إتجاه تدشين إسلوب القوة العسكرية للتغيير. يظهر ذلك من خلال تركيز البنا لجهوده علي تطوير آليات عمل الجهاز ودعمه، كما إنه وضع علي رأس الجهاز خيرة قيادات الجماعة وأكثرها خبرة مثل صالح عشماوى وكيل الجماعة، وكبار المسئولين

---

[٣٠] عصام حسونة، **يوليو وعبدالناصر: شهادتى** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٠) صـ ٤٢.

العسكريين وضباط البوليس فى الجماعة للتخديم علي هذا النشاط. وقد عبر البنا عن إستخدام القوة كإسلوب للتغيير بقوله "إن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة حيث لا يجدى غيرها. وحيث يثقون أنهم قد إستكملوا عدة الإيمان والوحدة وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء، وسينذرون أولا وينتظرون بعد ذلك، ثم يقدمون فى كرامة وعزة ويتحملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضا وإرتياح".[٣١]

وهنا يلاحظ أن البنا يدعو لإستخدام القوة إستخداما فعليا لكنه يسبق دعوته بضرورة توافر عناصر أخرى أهمها قوة العقيدة وقوة الوحدة ثم قوة السلاح. ففى رأى البنا "لا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعانى جميعا، وأن إستخدام القوة يكون فى نهاية المطاف، وأن آخر الدواء الكى".[٣٢]

بذلك يمكننا أن نؤكد أن تعايشا قد تم منذ عام ١٩٤٥ بين منهجين للتغيير لدى الإخوان المسلمين، تمثل المنهج الأول فى التغيير من أسفل عن طريق العمل الجماهيرى وربما من خلال البرلمان وهو ما يفسر إهتمام البنا بالعمل السياسى والانتخابات البرلمانية وإبتكار أساليب متعددة للإرتباط بالجماهير عبر اللجان الإجتماعية والهيئات التى شكلها الإخوان آنذاك وممارسة الدعاية السياسية علي أوسع نطاق والتحالفات مع القصر أو أحزاب الأقلية. وتمثل المنهج الثانى فى القوة المسلحة للوصول إلى الحكم. وكان تطور الجهاز الخاص منذ عام ١٩٤٥ تعبيرا عن هذا المنهج.

وقد كان هذا التعايش بين المنهجين إنعكاسا لنوعين من التناقضات:

الأول: يتعلق بتأزم الأوضاع فى المجتمع بشكل عام، حيث التدهور السياسى والإجتماعى وعدم حل المسألة الوطنية، وهو ما مهد لتغيير مجمل هذا النظام علي يد ضباط الجيش فى يوليو ١٩٥٢.

الثانى: التناقضات الخاصة بتنظيم جماعة الإخوان المسلمين حيث ضمت العديد من المؤيدين لإستخدام القوة فى التغيير – أغلبهم من قادة وأعضاء الجهاز الخاص – بالإضافة إلى مؤيدين لإستخدام الإسلوب السلمى. وظل الطرفين فى صراع إستطاع

---

[٣١] حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**

[٣٢] المرجع نفسه ص ١٨٩

حسن البنا أن يضبط إيقاعه، إلا أن إستمرار الأزمة السياسية والإجتماعية فى مصر وسيرها فى طريق مسدود أدى إلى إرتفاع أصوات المطالبين بإستخدام القوة والخروج علي الشرعية. لذلك عندما إشتدت الأزمة فى نهاية الأربعينات قوى تيار العسكرة وتضخم شعور الجماعة بالقوة وهو أحد جوانب تفسير قيام الجهاز الخاص بأعمال عنف واسعة النطاق فى عام ١٩٤٨. لقد كان الشعور بضرورة إستخدام القوة إنعكاسا موضوعيا للواقع المأزوم، حيث بدا لأعضاء الجهاز الخاص أنه لا يوجد حل للأزمة سوى التغيير العسكرى ونجاح تنظيم الضباط الأحرار ذو دلالة فى هذا الشأن.

أظهر التعايش بين الإسلوبين مشكلة لدى الإخوان المسلمين قبل ثورة يوليو١٩٥٢. بلغت ذروتها فى الخمسينات بعد تولى حسن الهضيبى منصب المرشد العام للجماعة. سار الصراع علي أشده بين دعاة التغيير الإنقلابى – مثلهم قادة التنظيم الخاص – وبين أنصار التغيير السلمى والداعين إلى وقف أنشطة الجهاز. وتجلت هذه المشكلة فى أزمة أو محنة ١٩٥٤، حسب التعبير المعتمد فى أدبيات الإخوان المسلمين، بين الجماعة وثورة يوليو. لكن قبل هذه "المحنة" كانت هناك أزمة داخل الجماعة بدأت تتفاقم خاصة عقب أعمال العنف التى إرتكبها الجهاز الخاص وصدور قرار بحل جماعة الإخوان المسلمين فى عام ١٩٤٨. وجاء إغتيال حسن البنا فى ١٢ فبراير ١٩٤٩، ودخلت الجماعة فى دوامة من المشاكل العديدة التى ظلت تعانى منها طيلة عقدى الخمسينات والستينات مع تولى حسن الهضيبى مسئولية المرشد العام للجماعة.

ظهرت المشكلات التى عانت منها الجماعة بعد وفاة البنا نتيجة إستمرار التناقض بين دعاة التغيير السلمى والإنقلابى. هذا التناقض بدا كأنه صراع علي النفوذ فى الجماعة بين أصحاب الإتجاهين، فقادة الجهاز الخاص طمحوا فى أن يتقاسموا السلطة مع القيادة العلنية للجماعة، كما برزت مشكلة ذات طابع تنظيمى للجماعة. وطبقا لصلاح عيسى فقد نصت اللائحة الداخلية للإخوان علي إعطاء سلطات واسعة للمرشد لا يحدها شئ. وتحفل الأدبيات الإخوانية الكلاسيكية، التى صاغها حسن البنا، بنصوص صريحة تدعو للبيعة وللتسليم الكامل للقيادة. أدت هذه الديكتاتورية، بالإضافة إلى الشخصية الكاريزمية لحسن البنا وتأثيرها علي مريديه، إلى عدم بروز قيادات وكوادر بعد وفاة البنا وإستمرت الجماعة بلا قيادة طوال الفترة من ١٢ فبراير ١٩٤٩، يوم لقى البنا مصرعه، وحتى ١٩ أكتوبر ١٩٥١ موعد إختيار الهضيبى.

مشكلة هامة أخرى واجهت الجماعة عقب وفاة البنا تمثلت فى عدم وجود برنامج واضح للإخوان المسلمين. فقد حرص البنا علي عدم وضع برنامج محدد خشية أن يؤدى ذلك إلى خلافات داخل الجماعة وفى صفوف جماهيرها، وإتسم الخطاب السياسى للجماعة بعدم الوضوح والميوعة الفكرية. ورغم ان ذلك أدى إلى تأجيل المشكلة إلا أنها إنفجرت بوفاة حسن البنا فظهرت التفسيرات المتناقضة لخطابه السياسي. كما أدت التربية السياسية للجماعة وتنوع أساليبها إلى غياب قوام فكرى متماسك. وفى هذا السياق يقول البنا "نحن الإخوان كبهو واسع الأرجاء يمكن لأى مسلم أن يدخله من أى مدخل لينهل منه ما يشاء، فالذي يريد التصوف يجد لدينا تصوفا ومن يريد أن يتفقه فى دينه فنحن جاهزون، ومن يريد رياضة وكشافة يجدها لدينا، ومن يريد نضالا وكفاحا مسلحا يجدهما".[٣٣] هكذا فإن حسن البنا صاغ فكر الجماعة بطريقة تبدو غامضة يصعب تصنيفها، وكان هدفه من ذلك إجتذاب الجماهير المتباينة فى مواقفها السياسية.

من جهة أخرى كان هناك فى ذلك العام نحو أربعة آلاف عضو من أعضاء الإخوان المسلمين داخل السجون. فتوقف نشاطهم تماما خلال تلك الفترة، خاصة عقب حل الجماعة، ولم يبدأ هذا النشاط إلا مع المجموعات الأولى التى أفرج عنها من السجون. وكانت القضية المركزية التى تشغل الإخوان فى هذه الفترة هى إستعادة شرعية الجماعة بعد حلها. وفى سبيل إعادة تلك الشرعية سعت الجماعة إلى التفاوض مع حزب "الوفد"، وقد برز تياران تجاه الشروط التى فرضها "الوفد"، رأى الأول، والذي تزعمه صالح عشماوى، رفض تلك الشروط، فى حين رأى آخرون بزعامة مصطفي مؤمن التنسيق مع "الوفد". وكانت الغلبة لتيار عشماوى الذى دفع فى إتجاه فصل مصطفي مؤمن من الجماعة وهو ما حدث بالفعل.[٣٤]

وفى هذه الظروف نشب خلاف آخر أكثر قوة علي منصب المرشد العام، ووفقا لشهادة محمود عبدالحليم، كان هناك تياران:

الأول: "أولو القربى" – ممثلا فى عبد الرحمن البنا "شقيق البنا"، وعبد الحكيم عابدين "زوج شقيقته".

---

[٣٣] مشار إليه فى خالد محى الدين، **والآن اتكلم**، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢) صـ ٤٤.
[٣٤] ريتشارد ميتشل، **الإخوان المسلمون** ص ١٣٦

الثاني:" أولو القوة" – من أفراد الرعيل الأول فى دعوة الإخوان وهم، كما حددهم ريتشارد ميتشل، صالح عشماوى، وأحمد حسن الباقورى، عضوا مكتب هيئة الإرشاد للإخوان. علي الرغم من أن كافة الظروف كانت ترجح فوز عشماوى نظرا لنشاطه فى إعادة تجميع الجماعة بعد أحداث ١٩٤٩، إلا أن إختيار المرشد جاء من خارج المجموعة حيث إختير المستشار حسن الهضيبى.[٣٥]

عبر اختيار الهضيبى عن بروز الجناح الرافض للعنف والإرهاب الذى يمارسه الجهاز الخاص، فقد أكد الهضيبى ووكيله عبد القادر عودة فى أكثر من مناسبة علي رفضهم للعنف ولوجود الجهاز الخاص. وقدم الهضيبى إستقالته إعتراضا علي إستمرار الجهاز الخاص، وأعلن شعاره المعروف "لا سرية فى خدمة الله.. لا سرية فى الرسالة.. لا إرهاب فى الدين". كما أكد وكيله عبد القادر عودة أن الجهاز "كان خطأ من الوجهة التنفيذية، إذ كان سببا فى وجود قيادة مزدوجة بل ومتناقضة فى أغلب الأحوال"،ونظرا للنفوذ القوى لقادة الجهاز الخاص تراجع الهضيبى عن إستقالته وبدأ فى اتباع تكتيك مختلف للتخلص من الجهاز. تمثل هذا التكتيك فى إبعاد صالح عشماوى والمرتبطين به عن قيادة الجهاز، وتوجيه نقد عنيف لأعماله إنتهي بإصدار قرارات بفصل المشرفين عليه تمهيدا للتصفية الكاملة له. وإعتمد الهضيبى منهج التربية الدينية ودعوة الجماهير إلى معاداة الحزبية كطريق لإقامة الدولة الإسلامية، واعتبر أن المهمة الأساسية للجماعة هى تربية الناس إسلاميا وعدم الإهتمام بالسياسة، وهو ما يعنى تقليص الدور السياسى للجماعة.[٣٦]

وعلي الرغم من سيطرة منهج الهضيبى علي عمل الجماعة إلا أن الواقع يشير إلى أن جماعة الإخوان المسلمين ساهمت بشكل أو بآخر فى الحياة السياسية حتى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حيث إتبعت تكتيكا للتأييد المحسوب لقادة يوليو. ويمكن التدليل علي ذلك فى ضوء الدعم الصريح الذى قدمه الإخوان لتنظيم الضباط الأحرار قبل ٢٣ يوليو، حيث إحتفظت الجماعة بعلاقة حسنة مع عدد من هؤلاء الضباط، كان أبرزهم جمال عبد الناصر، فضلا عن وجود ممثلين للإخوان داخل هذا التنظيم، كان أبرزهم عبد المنعم عبد الرؤوف. من جهة أخرى قدمت الجماعة دعما لحركة الضباط بعد ٢٣ يوليو، فى

---

[٣٥] المرجع نفسه ص ١٣٩ وما بعدها

[٣٦] المرجع نفسه ص ١٩١

الوقت الذى أعلن الهضيبى معارضته للقرارات الخاصة بالإصلاح الزراعى، حيث كان يطالب بأن تحدد الملكية بـ٥٠٠ فدان بدلا من ٢٠٠ فدان، كما أن الهضيبى رفض عرضا من قادة الحركة بإشراك ثلاثة من الإخوان فى الوزارة لأن هؤلاء القادة رفضوا الأسماء التى إقترحها.[٣٧] ورغم التأييد المحسوب لمجلس قيادة الثورة، إلا أن جماعة الإخوان المسلمين وافقت بشتى تياراتها علي قرارات المجلس الخاصة بإلغاء دستور ١٩٢٣ وحل الأحزاب السياسية، ولكن هذا التأييد لم يكن مطلقا. ويرجع ذلك إلى ظهور إتجاهين داخل الجماعة، الأول تزعمه الهضيبى وكان يدعو للحذر وأحيانا العداء تجاه ضباط يوليو، والثانى كان أكثر حماسة فى التأييد والتعاون مع الضباط، بل كان يعتبر الثورة ثورته وجمال عبد الناصر "أخ" من الإخوان. لذلك نجد أن الجماعة أيدت خطوات مجلس قيادة الثورة فى ضرب الديمقراطية والأحزاب السياسية – وعلي رأسها حزب الوفد – مما مهد الطريق لضرب جماعة الإخوان المسلمين نفسها فيما بعد خاصة عقب تطور الصراع الداخلى خلال تلك الفترة ٥٣-١٩٥٤ بين أنصار دعم الثورة ومؤيدى الهضيبى فى الحذر منها. لقد كشفت هذه الفترة عن العيب الرئيسى فى جماعة الإخوان الذى إستمر منذ حسن البنا وحتى الهضيبى، فهم قد ساندوا مجلس الثورة، شأن مساندتهم للملك أيام البنا، وحاولوا أن يقبضوا ثمن ذلك أن يسيطروا علي المجلس وبذلك يكونوا قد سيطروا علي الحكم. وعندما رفض مجلس القيادة ذلك بدأوا الإصطدام معه.[٣٨]

ومع إشتداد الأزمة بين الإخوان والثورة عقب حادث المنشية وما صاحبه من اعتقالات واسعة لعناصر الإخوان تحول جمال عبد الناصر بالنسبة لهم إلى "راسبوتين الرهيب". وفى هذا السياق تدعم الإحساس لدى الإخوان بأن خط الهضيبى كان إستشرافا وافيا للمستقبل الدموى الذى عاشته الجماعة فى السجون آنذاك. ومن هذا الإحساس الطاغى بصحة موقف الهضيبى، بدأ الإخوان يبحثون فى السجون عما طرحه الهضيبى من أفكار ربما تساعد من ناحية علي تفسير ما حدث مع راسبوتين الثورة ومن ناحية ثانية علي إعادة تكوين رؤية للعمل تنطلق من هذه المحنة وآثارها.

---

[٣٧] المرجع نفسه ص ١٩١

[٣٨] صلاح عيسى، **الكارثة التى تهددنا**، ص ٢٥٣

وجدت فكرة الهضيبى الخاصة بالإهتمام بالتربية الإسلامية قبولا لدى الإخوان فى ظل هذه الظروف، حيث كان سلوكه أثناء قيادته للجماعة يميل إلى الإنعزال عن الحركة السياسية. كانت هذه هى الفكرة المركزية له والتى تأثر بها سيد قطب فى ضوء الإحساس بصحة مواقف الهضيبى من الثورة، وأيد - كما سنرى - أفكار الهضيبى الخاصة بالإنعزال عن السياسة وإعتبرها أحد مظاهر الجاهلية كما سيتضح فى كتابه **معالم فى الطريق**.

وفى هذه الأثناء كان الضباط الأحرار قد ثبتوا أقدامهم فى الحكم، واستطاع عبد الناصر أن يجذب إليه قطاعات واسعة من الجماهير بفضل إجراءات الإصلاح الزراعى وحل الأحزاب وتمصير الشركات الأجنبية وفرض ضرائب تصاعدية علي الدخل وأخيرا التوسع فى التأميم فى بداية الستينيات. وقد أفقد هذا التطبيق العملى لبرنامج أكثر راديكالية من أطروحات الإخوان أيديولوجيتهم الشعبوية. وقفز إلى أذهان الجميع آنذاك السؤال المثير: إذا كان عبد الناصر يطبق برنامجهم - وهو ما يعنى أنه حليف موضوعى لهم - فلماذا تعرضوا علي يده لكل هذا القمع؟.

كان سيد قطب أحد قادة الإخوان الذين يراقبون ويتأملون ويفكرون فيما يحدث فى هذا الواقع الذى تعايشه الجماعة من داخل السجون. لذا كان منطقيا أن يظهر فكر جديد صاغه سيد قطب فى **معالم فى الطريق** علي ضوء الأزمة التى عانت منها الجماعة، وسيعطى سيد قطب أهمية قصوى لمسألة التربية ورفضا تاما للعمل السياسى، ورؤية إنعزالية حادة تفوق بكثير رؤية الهضيبى.

الفصل الثانى

سيد قطب.. الفكر والممارسة

(١)

النبي المنبوذ

استهلت مجلة **الدعوة** إفتتاحيتها، بعد عودتها في ثوبها الجديد، بالتأكيد علي أنها ستسير علي نهج "الحسنين": حسن البنا وحسن الهضيبي، اللذين توليا بالتوالى منصب المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمون. أما صاحب التأكيد فقد كان المرشد الثالث عمر التلمسانى.[١] لم يكن سيد قطب غائبا فقط فى عدد **الدعوة** الإفتتاحى، بل غاب كثيرا فى الأعداد التالية، ولم يشر إليه إلا نادرا فى أعداد متفرقة. لقد حاول عدد من قيادات الإخوان المسلمين نفي أى علاقة بين فكر الإخوان وبين أفكار سيد قطب التى وردت فى كتابه الشهير **معالم فى الطريق** فى عام ١٩٧٨ قال عمر التلمسانى "إن سيد قطب لم يمثل سوى نفسه ولم يمثل الإخوان المسلمون علي الإطلاق".[٢] بعد خمس سنوات من هذا التصريح أكد الشيخ الغزالىعلي ذات المعنى حيث نفي أن يكون سيد قطب صانع أفكار جماعة الإخوان المسلمين. فالصحيح فى رأيه أن قطب "أنشأ فكرا جديدا وجد مسارا له بين نفر من الإخوان وغيرهم..وقد رفض حسن الهضيبى المرشد الثانى للإخوان هذا الفكر ومضاعفاته وكتب ضده، كما رفضه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة".[٣]

من ناحية ثانية أكدت الحاجة زينب الغزالي، وهى إخوانية شهيرة، علي إن مجمل أفكار سيد قطب التى وردت فى كتاب المعالم لقيت إستحسانا من المرشد حسن الهضيبى حال قراءته لمسودة الكتاب التىجرى تهريبها إليه من داخل السجن، حيث يحتجز سيد قطب. وقال حسن الهضيبى، وفقا لرواية زينب الغزالي: "إن هذا الكتاب

---

[١] صلاح عيسى، **الكارثة التى تهددنا**، ص ٢٣٠

[٢] جيل كيبل، ترجمة أحمد خضير، **النبى والفرعون** (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٨) صـ ١٥٥.

[٣] محمد الغزالى، تعقيب علي ورقة محمد أحمد خلف الله، فى محمد أحمد خلف الله، **الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى** صـ١٠٠.

معالم فى الطريق حصــر أملــى كلـه فـى سـيد قطـب، ربنـا يحفظـه، لقد قرأتـه وأعـدت قراءته، إن سيد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن".[٤]

لقد أثارت هذه الآراء المتناقضة من داخل صفـوف الإخـوان تسـاؤلات عديـدة حـول مدى تعبير **معالم في الطريق** عن الخط الفكرى للإخوان. فى الوقت الذى بدا سيد قطـب كالنبى المنبوذ لدى فريق واسع من الإخوان، هؤلاء الذين عبرت عنهم مجلة **الدعوة** فى السبعينات، و**لواء الإسلام** فى الثمانينات، كان محل إحتفـاء المجـلات والوثـائق السـرية لتيار الجهاد.[٥] إن محاولة البحث فى تلك الإشكالية تحتاج إلى العودة للعقد السـادس مـن هذا القرن، الزمن الذى شهد ميلاد الملازم الأولـى مـن كتـاب **معـالم فـى الطريـق** الـذى إعتبره أحد الباحثين الغربيين:"الطريق الملكى لحركة الإسلاميين فى السـبعينات".[٦]وكمـا شهد هذا ميلاد المعالم فإنه شهد أيضا مصرع صاحب المعالم.[٧]

بدأ سيد قطب شاعرا ملحدا وانتهي ثائرا دينيـا علـي المشنقة فـى سـجن الإسـتئناف، وبين النقيضين أمضى عشر سـنوات مـن عمـره داخـل السـجن. ولـد سـيد قطـب بقريـة "موشا" بمحافظة أسيوط عام ١٩٠٦. وفى سن الرابعة عشر إنتقل من قريته إلى القاهرة مثل الكثيرين من أهل الريف، وفى العام نفسه وفد إلى القـاهرة منتـا الـف ريفـي ضمـن موجات الهجرة المتلاحقة سعيا وراء الرزق أو العلم. وقد شـق سـيد قطـب طريقـه بيـن هؤلاء المهاجرين إلى أن تخرج من كليـة دار العلـوم. وإشـتهر عقـب تخرجـه كشـاعر وناقد فـى الصحـف والمجـلات الأدبيـة. وفـى عـام ١٩٤٥ سـافر إلـى أمريكـا فـى بعثـة دراسية وهناك بدأت تحولاته الإسلامية. وفى عام ١٩٥١ بعد عودتـه إلـى مصـر إلتقـى لأول مرة بأعضاء من الإخوان المسلمون.[٨] وفى عام ١٩٥٣ إنضم إليهم علي يد وكيلها العام ورئيس مجلة **الدعوة** صالح عشماوى.[٩]وقد تم إنتخاب سيد قطـب عضـوا بمكتـب

---

[٤]زينب الغزالى، **أيام فى حياتى** (القاهرة – بيروت: دار الشروق، طبعة ١٣، ١٩٩٢) صـ٣٦.

[٥]"تطور الحركة الإسلامية"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامية.

[٦]جيل كيبل، **النبى والفرعون** صـ ٦١.

[٧]سنشير إلى محطات سريعة فى حياة سيد قطب للإحاطة بالفترة التى سبقت ظهور معالم فى الطريق. وعن حياة سيد قطب تفصيلا يمكن الرجوع إلى حيل كيبل، **النبى والفرعون**، وعادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة**، (القاهرة: دار سينا، الطبعة الثالثة ١٩٩٠)

[٨]د. محمد حافظ دياب،" مهاجر من موشا"، فى **سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا**

[٩]هشام مبارك،" الإسلام المسلح... إلى أين"، **اليسار** العدد ٣٠ أغسطس ١٩٩٢.

الإرشاد -أعلي هيئة قيادية - وتولى في الوقت نفسه رئاسة قسم الدعوة الإسلامية للإخوان المسلمين.[١٠]

وعقب محاولة الإغتيال الفاشلة التى إستهدفت جمال عبد الناصر فى ٢٦ اكتوبر عام ١٩٥٤ بميدان المنشية، اعتقل سيد قطب مع ٦ آلاف من أعضاء جماعة الإخوان. وكانت الإتهامات التىنسبتها إليه المحكمة هى رئاسة قسم المنشورات بالجهاز السرى للإخوان المسلمين.[١١]و صدر الحكم ضده بالأشغال الشاقة المؤبدة، و أفرج عنه قبل إنتهاء المدة بعفو صحى نتيجة لوساطة الرئيس العراقىعبد السلام عارف فى عام ١٩٦٤. ورغم إيداعه السجن لمشاركته فى تنظيم الإخوان المسلمين المسئول حسبما أكدت المحاكم العسكرية- عن عملية حادث المنشية، ظلت كتبه وأناشيده مقررة علي التلاميذ فى المدارس الحكومية الى أن صدر حكم بإعدامه فى قضية أخرى عام ١٩٦٥ ،[١٢] وخلالها أيضا شاهد سيد قطب كيف تعرض الإخوان المسلمين لجولات التعذيب المطولة. كما تعرض هو لهذا التعذيب.[١٣]وفى عام ١٩٥٧ وقعت مذبحة طرة التى راح ضحيتها ٢٣ قتيلا و٤٦ جريحا من الإخوان المسلمين عندما أطلقت الشرطة النار عليهم داخل عنابرالسجن بعد رفضهم الخروج إلى الجبل لتكسير الحجارة وإعتصامهم داخل الزنازين.[١٤]

لقد كان لهذه المشاهد الحزينة أثر لا ينكر علي فكر سيد قطب وقفزت تساؤلات عديدة إلى ذهنه وذهن الإخوان الموجودين داخل السجن. فمع محنة التعذيب والمذبحة إندفعوا جميعا للبحث عن علاقة القائمين علي تعذيب مسلمين عزل بالإسلام.[١٥] وتضافرت الظروف الصعبة، التى شملت التعذيب والقتل والتى ألمت بسيد قطب

---

[١٠] تحقيقات سيد قطب أمام المحكمة العسكرية، وردت فى سيد قطب، **لماذا أعدمونى؟**، (الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، جدة، بدون تاريخ).

[١١] جيلز كيبل، **النبى والفرعون**، صـ ٢٧.

[١٢] عادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة**

[١٣] د. محمد أحمد خلف الله، **الحركات الإسلامية المعاصرة**،، صـ ٦٠. فى حين لم يجد الباحث فى **لماذا أعدامونى** أية إشارة لتعرض سيد قطب للتعذيب، كما أكد ذلك أيضا عادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة** صـ ١٣١.

[١٤] عادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة** صـ١٢٩.

[١٥] لايقدم الكتاب هنا إجابات حاسمة حول القضية التى أثيرت فى كتابات عديدة عن دور التعذيب فى نشأة للأفكار المتطرفة والتى تبنتها جماعة المسلمين "التكفير والهجرة" فيما بعد. وفى تقديرى إن هذه المسالة تحتاج إلى بحث منفصل يتجاوز الموضوع الحالى للكتاب.

ورفاقه، مع عامل آخر لم يكن أقل وطأة علي النفوس الحبيسة خلف الجدران وهو إنبهار الجماهير المسلمة بالقيادة الناصرية وسيطرة الشعارات القومية والإشتراكية وغياب أى تضامن مع الإخوان المسلمين فى محنتهم داخل السجون.

فى ظل هذه الظروف وداخل جدران السجن ظهرت المسودات الأولى من كتاب سيد قطب **معالم فى الطريق** والتى ستصبح بعد تهريبها خارج السجن الإطار الإيدلوجى لتنظيم بدأ تكوينه من شباب الإخوان المسلمين الذين نجوا من حملات الإعتقال التى أعقبت حادث المنشية. ومنذ تلك اللحظة – كتابة المعالم – سنخوض منطقتين ملغومتين مليئتين بعلامات الإستفهام. الأولى تتعلق بالكتاب نفسه: وهل كان معبرا عن فكر الإخوان المسلمين آنذاك، كما تؤكد زينب الغزالى، أم كان مخالفا لفكرهم، كما يؤكد محمد الغزالي؟ وهل ثمة إختلاف بين المعالم وفكر مدرسة حسن البنا؟ المنطقة الثانية تتعلق بالتنظيم الذى تبنى الأفكار الواردة فى **معالم فى الطريق** وتولى زعامته سيد قطب عقب الإفراج عنه عام ١٩٦٤، والذي جرى تحطيمه بقسوة عام ١٩٦٥: هل كان هذا التنظيم امتدادا أم بديلا لتنظيم الإخوان المسلمين الذى توقف عن العمل بعد اعتقال قياداته عقب حادث المنشية؟ وكما كان التضارب واضحا، كما أشرنا، حول علاقة فكر سيد قطب بالإخوان كان هناك خلاف بين قيادات الإخوان -آنذاك حول رفض وتأييد التنظيم– الذى تزعمه سيد قطب.

ونبدأ بمنطقة الفكر كما تجلت فى كتاب **المعالم** لنصل إلى منطقة الحركة كما تبلورت فى التنظيم محاولين بقدر ما تتيح المعلومات إماطة اللثام حول هذه الإشكالية.

معالم فى الطريق

لا يعرف بدقة الفترة الزمنية التى أنجز فيها سيد قطب كتابه **المعالم** داخل جدران السجن. ووفقا لرواية جيل كيبل فإن الصفحات الأولى من **المعالم** جرى تسريبها إلى الخارج عام ١٩٦٢ بواسطة شقيقتيه وإنتهي بها المطاف إلى يد شباب الإخوان عبر زينب الغزالى التى كانت علي علاقة وثيقة بشقيقتى قطب.[١٦] بينما يرى حسن حنفي، فى دراسته عن الإنتاج الفكرى لسيد قطب والتى قسمها إلى أربع مراحل زمنية، إن **المعالم** كان نتاج المرحلة الرابعة، التى أسماها المرحلة السياسية خلال الفترة من

---

[١٦] جيل كيبل، **النبى والفرعون**

١٩٦٣-١٩٦٥).[١٧] وعلي الأرجح فإن الملازم الأولى للمعالم وصلت للإخوان خارج السجن فى عام ١٩٦٢ وفقا لرواية الحاجة زينب الغزالى.[١٨]

وكتاب **معالم فى الطريق** ليس جديدا خالصا، فأربعة فصول منه مستقاة من كتابه السابق **فى ظلال القرآن** وهى "طبيعة المنهج القرآني"، "التصور الإسلامى والثقافة"، "نشأة المجتمع المسلم وخصائصه"، "الجهاد فى سبيل الله". وبقية فصول الكتاب وعددها ثمانية فصول كتبها قطب علي فترات. ووفقا لحسن حنفي فإن المعالم "ليس مؤلفا ذا بناء محكم - أى فصول وأبواب منفصلة - بل مجرد تأملات تعبرعن عذاب النفس وعزلتها فى هذا العالم".[١٩] واذا كان المعالم فى رأى حسن حنفي "مجرد تأملات" فإن الواقع برهن علي أن هذه "التأملات" تحولت الى "معالم لطريق" سارت عليه موجات متلاحقة من فصائل الإسلاميين النشطين خلال أربعة عقود بدأت فى الستينات ولاتزال مستمرة فى التسعينات. وهذه الموجات البشرية قد تنبأ بها سيد قطب وهو يخط سطور كتابه قائلا فى المقدمة "لهذه الطليعة المرجوة كتبت **معالم فى الطريق**".[٢٠]

يتسم الخطاب القطبي كما ورد فى **معالم فى الطريق** من ناحية بإغراقه فى مثالية مفرطة، خاصة عند تفسيره للأزمات التى عانت منها "البشرية"، ومن ناحية ثانية بالقطعية فى أحكامه ومواقفه.[٢١] لكن الملاحظة الأهم علي الخطاب القطبى هى طموحه أن يكون "أداة التحليل للمجتمع القائم"، ولأى مجتمع معاصر قادم، ليعين "الطليعة الإسلامية" علي إنجاز مهمتها.[٢٢] حيث تتمثل هذه المهمة أساسا فى إقامة "الدولة الإسلامية" التى انهارت لغياب "الأمة الإسلامية". يرى سيد قطب أن البشرية تعيش فى أزمة مستحكمة لا فكاك منها "بسبب إفلاسها فى عالم القيم" ولا يجهد سيد قطب نفسه فى البحث عن أسباب موضوعية لهذه الأزمة، فلم يهتم بالظروف الإقتصادية أو الإجتماعية أوالسياسية التى قد تكون هى السبب وراء تلك الأزمة، إنما توقف تحليله فقط عند غياب القيم وإنتفاء الأخلاق. فقيادة الغرب للبشرية، التى بشر سيد قطب

---

[١٧] د. حسن حنفي، **الدين والثورة فى مصر**، ج٦ (القاهرة: مدبولى ١٩٨٩) صـ٢٥٥.
[١٨] زينب الغزالى، **أيام فى حياتى**، صـ٣٥ وما بعدها.
[١٩] د. حسن حنفي، **الدين والثورة**، ج٦ صـ ٢٥٦.
[٢٠] سيد قطب، **معالم فى الطريق**، (القاهرة - بيروت: دار الشروق طبعة ١٧، ١٩٩٢) صـ ١٢.
[٢١] د. محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والإيدلوجيا**
[٢٢] جيلز كيبل، **النبى والفرعون** صـ ٣١.

بزوالها، لم يكن وراءها سوى الفشل الأخلاقى للحضارة الغربية، فهذه القيادة فشلت "لا لأن الحضارة الغربية قد افلست ماديا أو ضعفت من ناحية القوة الإقتصادية والعسكرية، ولكن لأن النظام الغربى قد إنتهي دوره لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح بالقيادة".[٢٣] وحسبما يرى الخطاب القطبى فإن مشكلة الحضارة فى الغرب لا تكمن فى تطوره المادى، فهو غنى ماديا، أو فى قوته الإقتصادية والعسكرية، فهو لم يضعف، إنما فى إنحلال القيم التى يتضمنها جدول المفردات المثالية. فهذا الخطاب لا يعتد بمقولات كالإستغلال الطبقي وما ينجم عنه من اغتراب فى المجتمعات الرأسمالية، أوغياب قيم العدل الإجتماعى، إنما يرى ساحة المعركة تتمثل فى الأخلاق، ومن ثم فإن هذا الخطاب لا يتناقض مع الرأسمالية كنظام إجتماعى، ولا يرفض ما أنتجه هذا النظام من تفوق مادى، لكن تناقضه يكمن مع البنية الفوقية لهذا النظام: الأخلاق، الثقافة، القانون، وتحديدا مع المؤسسات السياسية والمقولات الإيديولوجية التى تعبر عن هذا النظام كالأحزاب والبرلمان وحرية العقيدة والفكر.

يقول سيد قطب:"لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التى وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوربية فى الإبداع المادي وتزود البشرية بقيم جديدة..والإسلام – وحده – هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج".[٢٤] هنا يتحدد علي نحو صريح ساحة المعركة التى إختارها قطب، ساحة القيم، وليست ساحة التطور المادى. إنها الساحة المفضلة للعقل السلفي تحت ضغط التوسع الرأسمالى الساعى إلى "العولمة". فتحت وطأة جبروت الرأسمالية وتوسعها وإستغلالها لبلدان العالم الثالث – ومنها ما يسمى بالعالم الإسلامى – ليس هناك مفر أمام العقل السلفي سوى الهروب لإستعادة عصر الإسلام التليد، عصر الأخلاق، ليشحذ المواجهة المرتقبة.

إذن تحتاج الحضارة المادية إلى قيادة جديدة، قيادة الإسلام الذى سيقود بواسطة "الأمة الإسلامية". لكن هذه الأمة كما يرى قطب "انقطع وجودها منذ إنقطاع الحكم بشريعة الله"[٢٥] أى منذ غياب الشريعة الإسلامية. عند هذه اللحظة سيسعى قطب لتركيز جهوده علي تلك القضية، قضية إعادة "الأمة الإسلامية" كخطوة أولى وأساسية لقيادة

---

[٢٣] سيد قطب، **معالم فى الطريق** صـ٥.
[٢٤] المرجع نفسه ص ٥
[٢٥] المرجع نفسه ص ٨

البشرية، "فلابد من البعث الإسلامى مهما تكن المسافة شاسعة بين محاولة البعث الإسلامى وبين تسلم القيادة. فمحاولة البعث الإسلامى هى الخطوة الأولى التى لايمكن تخطيها".[٢٦] "لابد من وجود هذه الأمة ليؤدى الإسلام دوره المرتقب فى قيادة البشرية".[٢٧] إن الهدف الرئيسي لمعالم فى الطريق هو "بعث الأمة الإسلامية". وفى سبيله لذلك، سيسعى سيد قطب إلى البرهنة علي غياب "الأمة الإسلامية"، ثم إقناع "الطليعة الإسلامية المرتقبة"، بضرورة إحياء هذه "الأمة الإسلامية". وبهذا المعنى فإن **معالم فى الطريق** تضمن محورين أساسيين، "نظرى وحركى" وكلا المحورين مثلا جديدا علي الحركة الإسلامية ليس فى مصر فحسب، بل فى البلدان العربية أيضا. وسوف نبدأ بالمحور النظرى لنرى بعد ذلك كيف إرتبط النظري بالحركي فى تنظيم ١٩٦٥ الذى تزعمه سيد قطب.

القطيعة مع الجاهلية

يبدأ سيد قطب فى تحديد أبعاد الإشكالية المتمثلة فى غياب المجتمع الإسلامى الذى يوازى لديه الأمة المسلمة، حيث الأمة والمجتمع لفظان يعطيان معنى واحدا عنده. وفى سبيله لذلك يحدد المعايير التى بمقتضاها يتم وصف هذا المجتمع أو ذاك بإنه إسلامى. ثم ينتقل ليطبق هذه المعايير علي المجتمعات القائمة ليصل إلى النتيجة المطلوبة.

يقول سيد قطب: "المجتمع الإسلامى هو المجتمع الذى يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظاما وخلقا وسلوكا. والمجتمع الجاهلى هو المجتمع الذى لا يطبق فيه الإسلام ولا تحكمه عقيدته وتصوراته وقيمه وموازينه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه".[٢٨] إذن هناك معايير صارمة لتحديد المجتمع المسلم، وهو بالمناسبة ليس المجتمع الذى يطبق الشريعة بالمعنى المتداول، أى التشريعات القانونية، بل كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل فى"أصول الإعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة" ووفق هذه المعايير يرى سيد قطب "أن العالم يعيش اليوم كله فى جاهلية من ناحية الأصل"[٢٩] وفى موضع آخر يقول:" إن

---

[٢٦] المرجع نفسه ص ٨
[٢٧] المرجع نفسه ص ٩
[٢٨] المرجع نفسه ص ١٠
[٢٩] المرجع نفسه ص ١١٦

المجتمع الجاهلى هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده، وبهذا التعريف الموضوعي يدخل فى إطار المجتمع الجاهلى جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلا"[30].ولا يستثنى سيد قطب فى إطار المجتمع الجاهلى تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها إنها مسلمة.[31]

وعندئذ يضع سيد قطب النقاط فوق الحروف أمام الطليعة المرتقبة لجميع المجتمعات القائمة فى العالم – شرقه وغربه – بأنها مجتمعات جاهلية وعليه فإن المجتمع (الأمة) المسلم غائب عن الواقع الذى تعيشه الحركة الإسلامية، والأساس الوحيد لحكم سيد قطب علي المجتمعات القائمة بإنها جاهلية يتمثل فى سبب واحد هو غياب الحاكمية. فالجاهلية تقوم علي أساس الإعتداء علي سلطان الله فى الأرض وعلي أخص خصائص الألوهية، وهى الحاكمية. "إنها تستند إلى البشر فى صورة إدعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع، القوانين بمعزل عن منهج الله للحياة".[32] وعليه فإن علاقة شرطية لابد وأن تنشأ بين وصف مجتمع ما بالجاهلية وبين غياب الحاكمية، فكل مجتمع لا يحكم بما أنزل الله هو جاهلى لإنه يمنح سلطة الحكم لغير الله، أيا كان نوع هذا الحكم، وأيا كان هذا المجتمع، ولو كان يعيش فيه مسلمون: "ليس المجتمع المسلم هو الذي يضم إناسا مما يسمون أنفسهم مسلمين، بينما شريعة الإسلام ليست هى قانون هذا المجتمع وإن صلى وصام وحج البيت الحرام".[33]ىوإذا كانت المجتمعات القائمة هى مجتمعات جاهلية فإنها أيضا، حسبما يرى قطب مجتمعات كافرة، أوعلي حد تعبيره "دار حرب" يقول: "كل أرض تحارب المسلم فى عقيدته وتصده عن دينه وتعطل عمل شريعته هى دار حرب، وكل أرض تقوم فيه عقيدته وتعمل فيها شريعته فهي دار إسلام".[34] وسيد قطب مثل إبن تيميه يسير علي نفس الدرب، فالمعيار الوحيد للحكم علي مجتمع بإنه جاهلى أو مسلم هو الأحكام التى تعلو هذا المجتمع. فإذا كانت هذه الأحكام هى شريعة الله فهذا المجتمع "دار إسلام"، أما إذا كانت الأحكام التى تعلوه هى "أحكام الكفر" – أى

[30] المرجع نفسه ص ٩٨
[31] المرجع نفسه ص ١٠١
[32] المرجع نفسه ص ١٠
[33] لمرجع نفسه ص ١١٦
[34] المرجع نفسه ص ١٥٩

تستمد من شريعة أخرى غير شريعة الله - فهذا المجتمع "دار حرب" حتى لو كان داخل هذا المجتمع مسلمون. فالإعتبار الوحيد هو وجود أو غياب شريعة الله.

ويعطي سيد قطب أهمية قصوى لإقناع "الطليعة المرتقبة" بهذا المعيار الذى بمقتضاه يتم تحديد صفات المجتمعات القائمة وإلى أى دار تنتمي: دار الإسلام أم دار الحرب، يقول قطب: "لا ينبغي أن تقوم فى نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية فى حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام وفى صفة دار الحرب ودار الإسلام".[٣٥] ويكمن إهتمام قطب بهذه المسألة فى سببين: أولهما إن إستقرار "الطليعة المرتقبة" علي إن الدار التى يعيشون فيها هى دار حرب يستلزم علي الطليعة أن تعد العدة لتحريرها وإعادتها لحظيرة الإسلام، وما يخشاه قطب أن تتقاعس هذه الطليعة عن مهمتها المقدسة فى تحرير هذه الدار لوجود الأهل أو المال فيها أو لمشاعر وطنية تجاه بلدهم. و يؤكد علي ذلك بقوله: "يحاربها المسلم ولو كان فيها مولده وفيها قرابته من النسب وصهره وأمواله".[٣٦] ويضيف: "فلا وطن للمسلم إلا الذى تقام فيه شريعة الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التى تجعله عضوا فى الأمة المسلمة فى دار الإسلام".[٣٧] وحتى يقطع أى شك يستدعي السنة النبوية - كعادته دائما - فيقول: "وكذلك حارب محمد مكة وهى مسقط رأسه وفيها عشيرته وأهله وفيها داره ودور أصحابه وأموالهم التى تركوها فلن تصبح دار إسلام له ولأمته إلا حين دانت للإسلام وطبقت فيها شريعته".[٣٨]

لكن الملاحظة الجديرة بالإهتمام هى مقولات قطب التى تحمل بذرة "التكفير"، خاصة نعته للمجتمعات القائمة بإنها "جاهلية" لغياب الحاكمية، وهو يوازى القول بإن تلك المجتمعات حتى التى "تزعم إنها مسلمة" علي حد تعبيره - هى مجتمعات كافرة لإنه يعتبرها دار حرب. وهنا نختلف مع يوسف العظم، القائد الإخوانى الشهير بالأردن. الذى يرى إن لفظ "الجاهلية"، الذى إستخدمه قطب كثيرا، يشير إلى حالة التخلف الفكرى والأخلاقى ولا يقصد قطب إستعماله كمرادف للتكفير.[٣٩] وفى تقديرنا فإن العظم حاول تبرئة قطب من التهمة الشائعة بإنه مؤسس خط التكفير فى أوساط

---

[٣٥] المرجع نفسه ص ١٦١

[٣٦] المرجع نفسه ص ١٥٧

[٣٧] المرجع نفسه ص ١٥١

[٣٨] المرجع نفسه ص ١٥٧

[٣٩] مشار إليه فى جيل كيبل، النبي والفرعون صـ ٥٣.

الحركة الإسلامية، ولكن هناك مواضع عديدة فى **المعالم** وكذلك **فى ظلال القرآن** تدل علي صحة ما ذهبنا إليه، حيث تشير بوضوح إلى تكفير قطب للمجتمعات القائمة. كما ورد فى **الظلال**: "إن الجاهلية.. ليست فكرة من الزمان ولكنها وضع من الأوضاع، هذا الوضع يوجد بالأمس ويوجد اليوم ويوجد غدا، فيأخذ صفة الجاهلية المقابلة للإسلام والمناقضة له".[٤٠] هذا القول ينفي ما ذهب إليه العظم. أن الجاهلية صفة تقابل وتناقض الإسلام، ولاشك إن اللفظ المقابل هو الكفر، وهناك مصدر آخر من قيادات الإخوان يؤكد ما ذهبنا إليه. وهو الدكتور يوسف القرضاوي، الذى يصف كتابات سيد قطب وخاصة **معالم فى الطريق** بإنها "تنضح بتكفير المجتمع".[٤١]

لم يتبق من قصة التكفير سوى موقف قطب من المواطنين فى المجتمعات الجاهلية. هناك شذرات متناثرة ربما يفسرها البعض بأنها تعنى تكفير الناس التى تعيش فى المجتمعات القائمة، فيقول مثلا: "إن الناس ليسوا مسلمين – كما يدعون – وهم يحيون حياة الجاهلية"... ليس هذا إسلاما وليس هؤلاء مسلمين.. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد"، أى بمفهوم المخالفة فهم كفار. وفى مكان آخر يصف الناس الذين يعيشون فى المجتمعات الجاهلية – بما فيها تلك التى تزعم أنها إسلامية – بأنهم "يزعمون إنهم مسلمون."[٤٢] وبمفهوم المخالفة أيضا فهم كفار فى رأيه، لكن سيد قطب نفي إنه يكفر الناس عندما وجد إعتراضات من قادة الإخوان المسلمين إثر ذيوع أفكاره الجديدة وهو داخل السجن وما تردد إنه يعلن تكفير المجتمعات والحكام والناس، فنفي قائلا: "إننا لم نكفر الناس وهذا نقل مشوه".[٤٣] وفى الواقع ليس لدينا ما يدعو للتشكيك فى نفي سيد قطب لذلك فعلي الأرجح إن حكمه بالتكفير كان قاصرا علي الحاكم والمجتمعات دون الناس.

وبإنتهاء سيد قطب من تشييد البناء النظرى الذى تمثل فى مقولات الجاهلية والحاكمية ودار الحرب أصبح لدى "الطليعة المرتقبة" "أدوات للتحليل" يمكن إستخدامها لتحليل مجتمعها، أى المجتمع الجاهلى الذى يعيشون فيه. وبإطمئنانه إلى هذه النتيجة

---

[٤٠] مشار إليه فى فريد عبدالخالق، **الإخوان المسلمون فى ميزان الحق** (القاهرة: دار الصحوة للنشر الطبعة الأولى ١٩٨٧).

[41] يوسف القرضاوى، **أولويات الحركة الإسلامية فى المرحلة الراهنة**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠) صـ ١١٠.

[42] سيد قطب، **معالم فى الطريق**، ص ١٧٣ و١٧٧

[43] سيد قطب، **لماذا أعدمونى**، ص ٢٨

يكون سيد قطب قد إنتهي من المحور النظـري لينتقل "بالطليعة المرتقبة" إلى المحور الحركى، أى إلى المهام العملية التى بواسطتها تقيم الطليعة مجتمعها المسلم علي أنقاض المجتمع الجاهلى. يعطي سيد قطب أهمية قصوى للتنظيم "التجمع الإسلامى". ويكمن ذلك فى تحليله "للجاهلية" التى تتبلور فى رأيه فى صورة تجمع حركى، دون أن يكون لها بالضرورة نظرية، وإن مقاومتها بالضرورة أيضا لابد أن تتم عبر تجمع مسلم مواز لها، يقول قطب: "هذه الجاهلية لم تكن متمثلة فى نظرية مجردة بل ربما أحيانا لم تكن لها نظرية علي الإطلاق إنما كانت متمثلة دائما فى تجمع حركى، متمثلة فى مجتمع خاضع لقيادة هذا المجتمع الجاهلى وخاضع لتصوراته وقيمه ومفاهيمه ومشاعره وتقاليده وعاداته"، لذلك فإن "محاولة إلغاء هذه الجاهلية ورد الناس إلى الله مرة أخرى لا يجوز – ولايجدى شيئا – وإن تمثل فى نظرية مجردة. فإنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية القائمة فعلا والمتمثلة فى تجمع حركى ".[٤٤] وعن كيفية تكوين هذا التنظيم يقول سيد قطب: "وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامى مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلى.. وهنا يكون المجتمع الإسلامى قد وجد فعلا، والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة، المائة يصبحون ألفا، والألف يصبحون اثنى عشر ألفا، ويبرز ويتكرر وجود المجتمع الإسلامى".[٤٥] إن الهدف الأساسى لهذا التنظيم هو إلغاء هذه الجاهلية والقضاء عليها، يضيف قطب: إن مهمتنا الأولى هى تغيير هذا الواقع الجاهلى من أساسه".[٤٦]

إذن فالإطار العام للحركة عند سيد قطب هو التجمع من أجل المواجهة، وفى هذا الإطار يمكن ملاحظة مرحلتين أساسيتين هما: مرحلة التكوين أو الحضانة، ومرحلة التحرك لإقامة الدولة، أو بمعنى آخر مرحلة الإعداد ومرحلة المواجهة.

أولا: مرحلة الإعداد والتكوين

نلاحظ فى كل سطر كتبه قطب عن هذه المرحلة دأبه وإصراره علي أن يتسم "التكوين" بالنقاء الفكرى، كما نلاحظ حرصه ألا يختلط "البناء" الجديد بأية أفكار مستمدة من الجاهلية. يقول: "إن أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلي علي هذا المجتمع

---

[٤٤] سيد قطب، **معالم فى الطريق** ص ٥٤
[٤٥] المرجع نفسه ص ١٢٩
[٤٦] المرجع نفسه ص ٢٢

الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدل في قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلا إننا وإياه علي مفرق الطريق وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق".[٤٧] فالخطوة الأولى هنا، كما حددها قطب هي إستعلاء الأقلية المؤمنة (المسلمين) عن قيم الأغلبية في المجتمع الجاهلي (الكافر) ويشدد قطب علي أن كون المسلمون - الآن - أقلية لا تجعلهم يتنازلون قيد أنملة "لإن في ذلك الضياع، ضياع المنهج وضياع الطريق.. لأنه يعاكس ويناقض منهج الرسول في الأيام الأولى لبدء الدعوة". ولأن "المؤمن هو الأعلي.. الأعلي سندا ومصدرا.. وهو من الله يتلقى وإلى الله يرجع وعلي منهجه يسير. وهو الأعلي إدراكا وتصورا لحقيقة الوجود.. وهو الأعلي تصورا للقيم..وهو الأعلي ضميرا وشعورا وخلقا وسلوكا.. وهو الأعلي شريعة ونظاما".[٤٨] وسيد قطب هنا كالقائد في ميدان المعركة يشد علي أيدي جنوده ويطمئنهم بأنهم يسيرون في طريق الحق وأنهم منتصرون لا محالة طالما إلتزموا بنهج الله في عملهم، ويكفيهم إنهم في علو عن بقية البشر.

ولأن المؤمن ينظر في علو لهذه الجاهلية الضاربة من حوله فلابد وأن يفاصل (يقاطع) هذه الجاهلية، فثمة إرتباط بين إستعلاء المرء عما حوله وبين ضرورة مفاصلته، لإن الإستعلاء يتضمن الرفض، لذلك ينصح قطب "الطليعة المرتقبة" فور إنتظامها في تجمع أن تنفصل وتستقل "عن التجمع الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه". لقد توصل سيد قطب إلى قناعة بأن مخالطة الطليعة للمجتمع الجاهلي سيساعد علي نموه علي عكس ما تهدف إليه الطليعة من القضاء عليه، لأن الطليعة إذا لم تتجمع في تجمع آخر منفصل عن المجتمع الجاهلي ستظل كخلايا حية في كيان المجتمع الجاهلي و"سيعطونه كفاياتهم وخبراتهم ونشاطهم ليحيا بها ويقوى وذلك بدلا من أن تكون حركتهم في إتجاه تقويض هذا المجتمع الجاهلي لإقامة المجتمع الإسلامي".[٤٩] ويعتقد قطب أن مفاصلة الطليعة للمجتمع الجاهلي هو تأسي - كعادته دائما - بنهج الرسول الذي فاصل كل من كان يعيش في المجتمع الجاهلي مفاصلة كاملة لا غموض فيها ولا تردد.[٥٠]

---

[٤٧] المرجع نفسه ص ٢٢

[٤٨] المرجع نفسه ص ١٨٠ وما بعدها

[٤٩] المرجع نفسه ص ٥٦

[٥٠] المرجع نفسه ص ١٦٩

وفيما يبدو فإن طرح سيد قطب للإستعلاء والمفاصلة كان يهدف من ناحية إلى تعضيد الطليعة، هذه الطليعة التى تمثل أقلية عند بدء البناء، لذلك فإن إستعلاءها عما حولها من عنفوان المجتمع الجاهلى أمر لا محيص عنه ليستمر جهدها فى البناء دون إحباط، ومن ناحية ثانية تهدف المفاصلة إلى الحفاظ علي تماسك التجمع المسلم وعلي نقائه فكريا وحركيا خشية تأثره بما يحيطه من مظاهر الجاهلية. وفى تقديري فإن الإستعلاء والمفاصلة كما طرحهما سيد قطب كانت "للطليعة" بمثابة "صوبة" تحميها فى لحظة ميلادها من الخطر المحيق بها. ولكن يجب الانتباه إلى أن المفاصلة نوعان: الأولى مادية وتعنى إعتزال الطليعة للناس وللمجتمع وهو ما تبناها فيما بعد تيار التكفير والهجرة فى السبعينات. والثانية شعورية وهى التى يعنيها قطب عند حديثه عن المفاصلة ويقصد بها عدم التأثر بالأفكار "الجاهلية" وبكافة المعاملات داخل المجتمع دون الإنفصال جسديا عنه. فهي مفاصلة معنوية تظل فى قلب المسلم تجاه "المجتمع الجاهلى"، "فلا محبة ولا ولاء ولا مناصرة مع هذه المجتمعات". وقد أكد قطب علي هذا المعنى حين أشار إلى الإمتناع عن مجاراة الجاهلية فى بعض الخطوات. أما محاربة الجاهلية فلن تكون بمقاطعتها "تنزوى عنها وننعزل، كلا ! إنما هى المخالطة مع التميز والأخذ والعطاء مع الترفع".[٥١]

ويبدأ سيد.قطب حديثه عن التربية العقائدية "للطليعة" بدراسة الأساليب المماثلة التى اتبعها الرسول فى التربية والتي أدت إلى ظهور جيل الصحابة فى العصر الأول للإسلام. بعد ذلك يدعوالطليعة أن تتبع نفس المنهج الذى حدده الرسول والهدف فيما يبدو هو أن تكون الطليعة المرتقبة بمثابة جيل مشابه لجيل الصحابة ومن ثم فإن كافة الإنتصارات الكبرى التى حققها جيل الصحابة ستحققها هذه الطليعة طالما اتبعت نفس المنهج، وهنا يتأكد لديه إن عدم تكرار جيل الصحابة علي مر العصور الإسلامية انما يرجع فى حقيقته لثلاثة أسباب..

الأول: أن الرسول عليه الصلاة والسلام قصر تربية هذا الجيل الصحابي علي القرآن فقط أو كما يقول قطب: "كان النبع الأول الذى إستقى منه ذلك الجيل هو نبع القرآن، القرآن وحده.. ولم يكن ذلك كذلك لأنه لم يكن للبشرية يومها حضارة ولا ثقافة

---

[٥١] المرجع نفسه ص ١٧٦

ولا علم ولا مؤلفات ولا دراسات.. كلا".[52] ففي رأيه: "كان هناك قصد من رسول الله (ص) أن يقصر النبع الذى يستقي منه ذلك الجيل فى فترة التكوين الأولى علي كتاب الله وحده".[53] عدم الاقتصار فى تربية الأجيال علي القرآن الكريم كان السبب فى عدم تكرار جيل مشابه لجيل الصحابة، كانت المشكلة كما يراها قطب هى اختلاط مصادر التربية أو ما أسماه باختلاط الينابيع. فتفسير القرآن وعلم الكلام والفقه اختلطت برواسب حضارات وثقافات مثل "فلسفة الإغريق وأساطير الفرس وتصوراتهم وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى.. وتخرج علي ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبدا".[54] والطريف إن قطب يشدد علي الطليعة ألا تنهل مما نسميه نحن بالثقافة والفلسفة الإسلامية "حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيرا إسلاما هو كذلك من صنع الجاهلية".[55]

ثانيا: "إن جيل الصحابة لم يقرأ القرآن بقصد الثقافة والإطلاع ولابقصد التذوق والإمتاع، إنما كان يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله فى خاصة شأنه وشأن الجماعة التى يعيش فيها.. وشأن الحياة التى يحياها هو وجماعته، يتلقى ذلك الأمر ليعمل به فور سماعه".[56] إذن تكمن المشكلة كما يراها قطب فى أن الأجيال اللاحقة كفت عن قراءة القرآن بهدف التنفيذ، أى تنفيذ أوامره ونواهيه.

ثالثا: يؤكد قطب علي أن الناس كانوا بمجرد دخولهم للإسلام فى العصور الأولى ينفصلون عن كل قيم المجتمع الجاهلى ويبدأون عهدا جديدا فى الإسلام. وتكون هذه المفاصلة كاملة وعزلة كاملة أيضا عن المجتمع الجاهلى".[57]

وبذلك يكون قطب قد حدد منهج الرسول فى التربية فى ثلاث خطوات هى: الإقتصار علي القرآن وعلوم الدين، وقراءة القرآن بهدف التنفيذ، وأخيرا العزلة عن المجتمع الجاهلى، وهذا المنهج هو الذى يدعو قطب "الطليعة" لكى تتبناه كاملا فيقول: "لابد إذن – فى منهج الحركة الإسلامية – أن نتجرد فى فترة الحضانة والتكوين من كل

---

[52] المرجع نفسه ص ١٥ وما بعدها
[53] المرجع نفسه ص ١٦
[54] المرجع نفسه ص ١٧
[55] المرجع نفسه ص ٢١
[56] المرجع نفسه ص ١٧ وما بعدها
[57] المرجع نفسه ص ٢٠

مؤثرات الجاهلية التى نعيش فيها ونستمد منها. لا بد أن نرجع إبتداء إلى النبع الخالص الذى إستمد منه أولئك الرجال، النبع المضمون إنه لم يختلط ولم تشبه شائبة. ولابد أن نرجع إليه بشعور التلقى للتنفيذ والعمل لا بشعور الدراسة والإمتاع".[٥٨] هذا المنهج الذى حدده سيد قطب كفيل، من وجهة نظره وإذا ما إلتزمت به الطليعة، بخلق جيل مشابه لجيل الصحابة.

يولى قطب أهمية قصوى لتربية الطليعة وتفهم العقيدة الإسلامية ويعتبرهما خطوة لا يستقيم البناء بدونها، ويفرد لهما أكبر فترة زمنية ممكنة فيقول: "ينبغي أن تطول مرحلة بناء العقيدة وأن تتم خطوات البناء على مهل وفى عمق وتثبت".[٥٩] ولكى يقنع الطليعة بأهمية هذه المسألة يعود إلى العصور الأولى للإسلام، إلى عهد الرسول ليأتي بالبراهين التى تؤكد رأيه، يقول قطب: "ظل القرآن المكي ينزل على رسول الله (ص) ثلاثة عشر عاما كاملة يحدثه فيها عن قضية واحدة، قضية العقيدة".[٦٠] "ولم يتجاوز القرآن المكي هذه القضية الأساسية... إلا بعد أن علم الله إنها قد إستوفت ما تستحقه من البيان وإنها إستقرت إستقرارا مكينا ثابتا فى قلوب العصبة المختارة من بنى الإنسان".[٦١]

ثانيا: الجهاد ومواجهة المجتمع الجاهلى

وإذا كان سيد قطب يركز على أهمية التربية للطليعة إلا إنه يشدد على تلازم التربية مع الحركة. لذلك ينتقد بحدة أى تعامل مع الإسلام كنظرية أو رؤية دون أن تتبلور فى كيان حركى تنتظم فيه الطليعة وتمارس عملها من خلاله، يقول قطب: "إن العقيدة الإسلامية يجب أن تتمثل فى نفوس حية، وفى تنظيم واقعى وفى تجمع عضوى وفى حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها".[٦٢] ويضيف: "إن التصور الإعتقادى يجب أن يتمثل من فوره فى تجمع حركى، وأن يكون التجمع الحركى فى الوقت ذاته تمثيلا صحيحا وترجمة حقيقية للتصور الإعتقادى".[٦٣] إذن ما يدعو له قطب هو تلازم البناء العقيدى مع البناء التنظيمى فى آن واحد أو بتعبيره لابد "أن تتمثل القاعدة النظرية

---

[٥٨] المرجع نفسه ص ٢١
[٥٩] المرجع نفسه ص ٤٤
[٦٠] المرجع نفسه ص ٢٤
[٦١] المرجع نفسه ص ٢٥
[٦٢] المرجع نفسه ص ٤٥
[٦٣] المرجع نفسه ص ٤٩

للإسلام – أى العقيدة – فى تجمع عضوى حركى منذ اللحظة الأولى".[٦٤] وما يمكن إستخلاصه فى هذا الشأن أن سيد قطب يعطي إهتماما كبيرا لقضية التنظيم وبنائه منذ اللحظة الأولى لكى تتمثل فيه العقيدة الإسلامية. أى أن عودة الإسلام مرة أخرى من وجهة نظره لن يتم إلا عبر – أو بواسطة – البناء التنظيمي. لذلك نراه يؤكد على هذه الفكرة بإعتبارها من ركائز المنهج الإسلامى ومن ثم – كشأن بقية ركائز هذا المنهج – التى لا ينبغي تجاهلها لأن ذلك سيعنى إفتقاد الطريق الذى كان من شأن السير فيه عودة الإسلام إلى الحياة. وهذا التجمع الحركى، عليه أن يسعى للحركة، وللمواجهة مع المجتمع الجاهلى لإزالته وإقامة المجتمع الإسلامى بدلا منه.

ووفق تحليلنا لرؤية قطب لن يتم القضاء على المجتمع الجاهلى بخطوة واحدة، إنما عبر مرحلتين. الأولى بتلازم البناء النظري مع التنظيمي وتفاعلهما معا نحو ارتقاء الطليعة نظريا وحركيا، أما المرحلة الثانية فتبدأ بعد الإنتهاء من المرحلة الأولى حيث تخوض المعركة مع الجاهلية للقضاء عليها وفى رأى قطب ينبغي أن يتسم عمل الطليعة فى هذا الشأن بالتمهل والتيقن من إنجازه على الوجه الأكمل قبل الشروع فى الخطوة التى تليها، وهذا ما نلاحظه فى تحذيراته للطليعة من الأخطار الناجمة عن التسرع. ففى المرحلة الأولى، تلك المنوط بها إنجاز مهمة البناء النظرى للطليعة، يؤكد على إطالة "مرحلة بناء العقيدة وأن تتم خطوات البناء على مهل وفى عمق وتثبت".[٦٥]

فى هذا السياق يحذر مرة أخرى من أية خطوات متسرعة، مؤكدا أن كل "نمو نظري يسبق النمو الحركي الواقعي ولا يتمثل من خلاله، هو خطأ وخطر كذلك".[٦٦] وإذا تمكنت الطليعة من إنجاز المرحلة الأولى فإن هذا التنظيم أوالتجمع المسلم – بتعبيرات قطب – يكون مستعدا لبدء المرحلة الثانية وهى المواجهة أو الجهاد مع المجتمع الجاهلى. ايضا اعتنى سيد قطب بمرحلة المواجهة وأفرد لها فصلا كاملا هو الفصل المعنون "الجهاد فى سبيل الله" من كتاب **المعالم**، وقد خصص هذا الفصل ليحدد سمات منهج المواجهة 'الجهاد' ليرد على كل الإشكاليات التى أثارها الفقهاء

---

[٦٤] المرجع نفسه ص ٥٦

[٦٥] المرجع نفسه ص ٤٤

[٦٦] المرجع نفسه ص ٤٦

الإصلاحيون والتيْ تمثلت فى قولهم بأن الجهاد فى الإسلام للدفاع وليس للهجوم. لخص قطب سمات المواجهة فى أربع هى:

.ينبغي على التنظيم المسلم ألا يكتفى بالبيان والدعوة فى حركته، بل ينبغى عليه بجانب ذلك إستخدام القوة المادية، وإذا كانت الدعوة باللسان قد تكون ملائمة لإقناع الناس بتغيير معتقداتهم الجاهلية فإن القوة المادية هى الحل الوحيد لمواجهة الأنظمة الجاهلية، فالحركة تواجه الواقع الجاهلى بوسائل مكافئة له "تواجهه بالدعوة والبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات وتواجهه بالقوة والجهاد لإزالة وإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليه.. إنها حركة لا تكتفي بالبيان فى وجه السلطان المادى، كما إنها لا تستخدم القهر المادي لضمائر الأفراد".[٦٧]

٢.إن غاية الجهاد وهدفه النهائي هو "إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعا وتعبيد الناس لله وحده".[٦٨] ومن الجدير بالإنتباه هنا إن قطب لا يدعو الطليعة لأن تكتفي بإقامة دولة الإسلام فى البلدان الإسلامية أوالتي تزعم إنها إسلامية بتعبير قطب، بل يجب أن تتخذها "قاعدة انطلاق إلى الأرض كلها وإلى النوع الإنسانى بجملته، فالنوع الإنسانى هو موضوع هذا الدين والأرض هى مجاله الكبير".[٦٩]

٣.ينبغي على الحركة الإسلامية ألا تساوم أوتلين فى تحقيق هدفها النهائي فى أى مرحلة من مراحل الجهاد سواء كان قبل أوبعد إقامة الدولة الإسلامية أوحتى أثناء تحركها نحو العالم أجمع".[٧٠]

٤.على الدولة الإسلامية أن تجبر بقية بلدان العالم على أن تختار بين منحها حق الدعوة للإسلام وتعبيد الناس لربهم داخل حدودها أوالقتال حتى تعلن استسلامها".[٧١]

بعد آن ينتهى قطب من تحديد خطوات المواجهة 'الجهاد' نراه يركز جهوده من أجل تفنيد إدعاءات علماء الإسلام الإصلاحيين، ووصفه لهم بالمهزومين روحيا وعقليا لقولهم بأن الجهاد فى الإسلام للدفاع فقط عن حدود دولة الإسلام وسبب إنهزام هؤلاء

---

[٦٧] المرجع نفسه ص ٦٤
[٦٨] المرجع نفسه ص ٦٥
[٦٩] المرجع نفسه ص ٨٥
[٧٠] المرجع نفسه ص ٨٥
[٧١] المرجع نفسه ص ٨٥

العلماء فى رأى قطب أنهم "يخلطون بين منهج هذا الدين فى النص على إستنكار الإكراه على العقيدة وبين منهجه فى تحطيم القوى السياسية المادية التى تحول بين الناس وبينه والتي تعبد الناس للناس وتمنعهم من العبودية لله".[٧٢] فمن وجهة نظره يرى أن الإكراه لازم وضرورى لمواجهة الأنظمة. فهؤلاء لن يستسلموا بمجرد البلاغ ولكنهم يفعلون ذلك بالقوة والقهر وإذا كان إبلاغ الإسلام والدعوة له فى بقاع العالم أجمع فرض لا ينبغي التنازل عنه فيجب إذن إزالة الأنظمة. يقول قطب: "إنها سذاجة أن يتصور الإنسان دعوة تعلن تحرير الإنسان، نوع الإنسان، فى الأرض، كل الأرض، ثم تقف أمام هذه العقبات تجاهدها باللسان والبيان، إنها تجاهد باللسان والبيان حينما يخلى بينها وبين الأفراد تخاطبهم بحرية وهم مطلقو السراح من جميع تلك المؤثرات، فهنا لا إكراه فى الدين. أما حين توجد تلك العقبات والمؤثرات المادية فلا بد من إزالتها بالقوة للتمكن من مخاطبة قلب الإنسان وعقله وهو طليق من هذه الأغلال".[٧٣]

وهنا ينبغي أن ننبه إلى أن السطور التى كتبها قطب لتفنيد آراء مخالفيه لا تفرق فيما يتعلق بإستخدام القوة المادية بين أنظمة تزعم إنها إسلامية أو أنظمة "ملحدة" أو "صليبية" (البلاد الغربية) أو "وثنية" (آسيا)، ففى رأى قطب – وكما أوضحنا من قبل – كلها أنظمة "جاهلية" (كافرة) لا فرق بينها، وقد كرر قطب موقفه فى هذا الشأن بوضوح فى نهاية حديثه عن الجهاد، فأشار إلى كونه –الجهاد– إسلوب يقتضيه الإسلام لإزالة سائر الأنظمة التى تقوم على عبودية العباد للعباد".[٧٤] ووفقا لرؤية قطب فان العبودية فى الأنظمة الإسلامية، أو التى تزعم ذلك فى رأيه، للبشر وليس لله. وكذلك يجب أن ننبه إلى أن نقطة إنطلاق قطب ليست ذاتها نقطة إنطلاق علماء الإسلام الإصلاحيين المخالفين لرأيه، ينطلق قطب من فرضية – حقيقية فى رأيه – غياب الدولة الإسلامية أو"دار الإسلام" بالتعبير الأصولى، ويعبر عن ذلك بمعاني مختلفة منها "إنقطاع الأمة المسلمة" و"جاهلية المجتمعات القائمة"على عكس أغلب هؤلاء العلماء الذين ينطلقون من وجود هذه الدولة أوالأمة المسلمة. ونقطة الإنطلاق هذه كامنة وليست واضحة فى الفصل المخصص لـ "الجهاد" فى كتابه **المعالم** لكنها واضحة جلية فى بقية الفصول فلا ينبغى قراءة هذا الفصل بمعزل عن سياق الكتاب. لذلك وعند تفنيده لآراء العلماء

---

[٧٢] المرجع نفسه ص ٦٦

[٧٣] المرجع نفسه ص ٧٣

[٧٤] المرجع نفسه ص ٩٠

الإصلاحيين يتحدث عن الجهاد كأداة هجومية منذ اللحظة الأولى عقب إستعداد التنظيم، أوبتعبيره "المتجمع المسلم" وما يعنيه قطب بـ "المجتمع المسلم" مختلف تماما عن المعنى الدارج للفظ، فهو في الواقع يعنى به التنظيم، حيث يؤكد فى تعريف المجتمع المسلم بقوله: "حين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامى مستقل.."ومن ثم فإن نقد قطب لفكرة الجهاد للدفاع عن ديار الإسلام يكون عقب وجود هذه الديار. وهذا الوجود لن يتم إلا بالجهاد كما أوضح قطب وكما حدث فى عصر الرسول، الذى عاد لمكة محاربا لها بعد أن استعد فى المدينة. هذه الملاحظات هامة حتى لا يلتبس الأمر لدى البعض عند قراءة رد قطب على هؤلاء العلماء.

ومن هنا يتضح رؤية سيد قطب فى المجال الحركى والتى تتمثل فى مرحلتين: أولهما التربية الفكرية "للطليعة" من خلال بناء تنظيمي يضمها وينظم حركتها بمعزل عن المحيط الجاهلى. وثانيهما المواجهة بعد إكتمال البنائين النظرى والتنظيمى. ونلاحظ فى هذه المرحلة الثانية مستويين من المواجهة التى تبدأ أولا بإستيلاء التنظيم على قاعدة - بلد - لتصبح أول دولة إسلامية (أو دار إسلام بتعبيرات قطب). ومن هذه القاعدة تنطلق الحركة الإسلامية نحو الخارج لبسط الحكم الإسلامى فى كافة أرجاء المعمورة بلا تهاون أوتراجع عن ذلك، فالجهاد (أو القتال) ضد كافة الأنظمة وهو جوهر المنهج الإسلامى هو ما دفعه لإنتقاد علماء إسلاميين رأوا أن الجهاد فى الإسلام نوع من "الحرب الدفاعية".

هذه الأفكار التى عرضناها سريعا فى الصفحات السابقة تمثل جوهر الرؤية الفكرية التى طرحها سيد قطب فى كتابه **معالم فى الطريق**. وهى "المنهج" الذى يدعو "الطليعة" لكي تتبعه وتسير على أساسه فى بناء مجتمعها المسلم. و"الديمومة" هى الصفة الأساسية فى هذا "المنهج"، فلا إعتبار للمكان أوالزمان لأنه منهج مستمد من القرآن كما أكد مرارا. وهذا المنهج هو الذي سار عليه الرسول (ص) وحقق للإسلام إنتصارات تلو الإنتصارات فى عصور الإسلام الأولى، أما الفشل والهزيمة طيلة القرون الماضية فكان سببها - وفق قطب - غياب هذا المنهج ومن ثم فإن أية محاولة لعودة الإسلام كما كان فى عصوره الزاهية لابد وأن تتمسك به. يؤكد قطب على أن هذا المنهج "صنع الأمة المسلمة أول مرة وبها يصنع الأمة المسلمة فى كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج

الأمة المسلمة للوجود".[٧٥] فى كل صفحة – وأحيانا كل فقرة – يربط سيد قطب بين ما يطرحه أو يستخلصه من خبرات وبين الخطوات التى إتبعها الرسول منذ نزول الوحي مرورا بالهجرة إلى المدينة وإنتهاءا بإقامة الدولة الإسلامية. وهذا الربط الدائم لم يدع، ولو لحظة، سيد قطب إلى التساؤل عن اختلاف الواقع المعقد والمركب عن واقع العصر الأول للإسلام واختلاف الظروف بل وتباينها كأن أربعة عشرة قرنا من الزمان لم تضف جديدا. بل على العكس يشدد قطب على نفي تلك التساؤلات فيقول: "هذا المنهج أصيل وليس منهج مرحلة ولا بيئة ولا ظروف خاصة بنشأة الجماعة المسلمة الأولى، إنما هو المنهج الذى لا يقوم بناء هذا الدين فى أى وقت إلا به".[٧٦] ويلحق سيد قطب صفات عديدة بالمنهج الذى يطرحه مثل "منهج قرآنى"، "منهج الإسلام" وينفي صفة الإسلام عن أى منهج آخر بخلاف الذى يطرحه. وهو بهذا يدفع أى شك يمكن أن يتسرب "للطليعة" من جدوى إتباع منهجه. رغم نوايا قطب الحسنة فأنه يعطل الحس النقدي لهذه "الطليعة" وينمى لديها الإستعداد للتلقى والتنفيذ. فمهمه الطليعة تنحصر فى اتباع المنهج الذى إستنبطه سيد قطب من السنة النبوية. إن هذه الحالة كما لاحظ أحد الباحثين الإسلاميين تدفع "بقوة كل شك قد يتسرب إلى الطليعة ذلك بالقول أن الحركة تسير فى طريق الأنبياء وأن النجاح مرتبط عضويا بمدى الإقتداء بالرسول (ص)، ومنهج الدعوة عندها ليس عملا إجتماعيا وإنما هو جزء من الوحي وهى الفكرة التى سيجبها بعمق الشهيد سيد قطب. وقطع بذلك كل محاولة للطعن فى المنهج العام للحركات الإسلامية".[٧٧]

---

[٧٥] المرجع نفسه ص ٤٧

[٧٦] المرجع نفسه ص ٤٧

[٧٧] صلاح الدين الجورشى، **فى الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية أوراق فى النقد الذاتى**، تحرير د. عبدالله النفيس، (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٩)

(٣)

تـنـظـيـم ١٩٦٥

لقد حاولنا فى الصفحات السابقة أن نعرض فى إيجاز ملامح رؤية سيد قطب فى جانبيها النظرى والحركى إعتمادا فحسب على كتابه الشهير **معالم فى الطريق**. لكن هناك عدة شهادات صدرت بعد المعالم. لعل أبرزها الرسالة التى كتبها صاحب المعالم أثناء التحقيقات معه فى تنظيم ١٩٦٥، والتى يشرح فيها موقفه للرئيس جمال عبدالناصر. وقد صدرت فى كتيب بعنوان **لماذا أعدمونى**. وهنلك ايضا شهادة كل من أحمد عبد المجيد وعلي عشماوى وكلاهما لعبا دورا قياديا فى التنظيم. وقد آثرنا عدم إقحام هذه الشهادات أثناء عرضنا للمعالم للحفاظ على إنسجام رؤية قطب كما وردت فى كتابه، ولذلك أيضا التزمنا بعدم التدخل أثناء العرض إلا لتوضيح بعض النقاط لتسهيل المتابعة على القارئ. وفى هذا المبحث نتناول كيف تبلورت رؤية قطب فى تنظيم ١٩٦٥ وإلى أى مدى عبر هذا التنظيم عنها. وسوف نورد هنا هذه الشهادات لما تطرحه من معلومات ربما تمنحنا فهما أوضح لرؤية قطب التى عرضناها فى المبحث السابق. وقد أجلنا مقارنة الرؤية التى طرحها قطب فى المعالم وتبلورها فى تنظيم ١٩٦٥ برؤية الإخوان المسلمين كما شيدها حسن البنا وأكملها الهضيبى إلى المبحث الثالث بهدف الحفاظ على إنسجام وتسلسل أفكار قطب.

كان تنظيم ١٩٦٥ هو التجربة الأولى لتطبيق أفكار سيد قطب فى الواقع بعد أن عبر عنها. لكن تاريخ نشأة هذا التنظيم يرجع إلى عام ١٩٥٧ حيث كان قطب آنذاك فى السجن يمضى عقوبة (عشر سنوات) عقب حادث محاولة إغتيال عبد الناصر فى المنشية عام ١٩٥٤، فى تلك الفترة تمكن عدد من الإخوان - خاصة الشباب - الإفلات من ملاحقات حملة الإعتقالات الواسعة التى جرت آنذاك. وبصدور الأحكام فى قضية الإغتيال وبعد أن هدأت الحالة الأمنية بدأ عدد من شباب الإخوان خارج السجون محاولة لتجميع أنفسهم. وكان تنظيم ١٩٦٥، الذى سيقوده قطب بعد خروجه من السجن، ثمرة هذه المحاولة. فى عام ١٩٥٧ ألتقى أحمد عبد المجيد مع على عشماوى واتفقا على ضرورة تجميع الإخوان مرة أخرى من أجل العمل لمواجهة النظام

الناصرى. ولكن المشكلة التى واجهت عمل الشابين آنذاك كانت صغر سنهما، بالإضافة إلى غياب أية قيادات معروفة من الإخوان، الأمر الذى أثار بعض الشكوك بين باقى أعضاء الإخوان. وقد إتفقا على ضم شباب الإخوان إلى العمل فى المجموعة مع إستمرار بحثهم عن قيادة إخوانية معروفة يسلمونها المجموعة كاملة لتتولى زمام امورها. بعد فترة قصيرة تمكنا من تجنيد عدد من الشباب مما ادى الى اتساع المجموعة وبروز الحاجة لتنظيم عملها، فكان الإتفاق على إختيار على عشماوى أميرا للمجموعة وعلى التقيد بالسرية والحذر فى أية تحركات مع التأكيد على أهمية الإتصال بقيادات الإخوان لجس نبضهم فى العمل معهم، كما تم وضع برنامج دراسى للمجموعة. ويحدد على عشماوى تفاصيل هذا البرنامج كالآتى[1]:

١. رسائل الأستاذ حسن البنا.

٢. حفظ سورتى "الأنفال" و"التوبة".

٣. دراسة الفقه فى المذاهب الأربعة.

٤. بعض الفصول من إحياء علوم الدين.

٥. دراسة كتاب نور اليقين فى السيرة.

٦. تفسير إبن كثير

وفيما يبدوفإن هذا البرنامج لا يختلف كثيرا عن برامج التربية الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين قبل أحداث ١٩٥٤ ولكن من الأهمية بمكان أن نتذكر أن هذا البرنامج سيتم تغييره جذريا عقب تولى قطب قيادة التنظيم. وكان أهم هذه التغييرات استبعاد رسائل حسن البنا فيما عدا رسالة واحدة. أما فيما يتعلق بالإتصال بقيادات الإخوان ولم توفق المجموعة فى هذا المسعى، بل إن هذه القيادات إعتبرت هذه المجموعة وعملها جنونا وتهورا فى ظل الوضع الأمنى. ولكن من ناحية أخرى فإن محاولاتهم لضم شباب الإخوان فى مناطق مختلفة أشعرتهم بأن محاولات شبيهة تتم من قبل مجموعات أخرى.

---

[1] على عشماوى، التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين (القاهرة: دار الهلال ١٩٩٣) صـ ٤٦.

وكان الشيخ عبد الفتاح إسماعيل واحدا من مؤسسى هذه المجموعات التى نشطت بعد اعتقالات ١٩٥٤. وتميز عبد الفتاح إسماعيل بنشاطه وديناميكيته وقد عرف عنه إنه يصلى الصلوات الخمس فى محافظات مختلفة. وسيكون مصير هذا الشيخ هو الموت على حبل المشنقة مع أستاذه سيد قطب فى ١٩٦٥. كان الثأر من جمال عبدالناصر هو الهدف الأساسى لتكوين مجموعة عبد الفتاح إسماعيل. وستبين الأحداث عدم دقة ما قالته زينب الغزالى، التى إنضمت إلى الشيخ عبد الفتاح إسماعيل، من أن المجموعة إنتهت فى عام ١٩٥٩ من وضع برنامج للتربية الإسلامية كان من شأن تطبيقه أن "يعرف الفرد المسلم واجبه تجاه ربه وتكوين المجتمع المسلم الذى سيجد نفسه بالضرورة مفاصلا للمجتمع الجاهلى".[٢] ويفهم من ذلك أن المجموعة كانت تستبعد أية أعمال عنف إنتقامية ردا على إعتقالات ١٩٥٤ وهو أمر غير دقيق كما سنرى. والخطة التى وضعتها مجموعة عبد الفتاح إسماعيل كانت تستهدف تجميع كافة الإخوان الذين لم تشملهم الإعتقالات والراغبين فى العمل السرى، خاصة فى ضوء حل الجماعة عقب حادث المنشية. وقد حصلت المجموعة على إذن بالعمل من المرشد حسن الهضيبى.[٣] لكنه يبدو أن الهضيبى لم يكن مطلعا على ما تنويه المجموعة من القيام بعمل ثأرى ضد عبدالناصر فقد اتسم المرشد برفض دائم لأعمال العنف. وربما كانت السرية التى إتسم بها تكوين المجموعة أول حالة من نوعها فى تاريخ جماعة الإخوان المسلمون.

فى ظل هذا النشاط العارم لم يكن صعبا أن تشعر مجموعة عبد الفتاح إسماعيل بوجود مجموعة على عشماوى وأن يسعى كل منهما لتوحيد الصفوف. ذلك خلال عام ١٩٦٢ حينما التقى كل من على عشماوى وأحمد عبد المجيد عن المجموعة الأولى مع عبد الفتاح إسماعيل ومحمد فتحى من المجموعة الثانية. وفى لقاء الوحدة عرضت مجموعة عبد الفتاح إسماعيل فكرة إغتيال جمال عبد الناصر كرد إنتقامى من حل الجماعة وإعتقال وتعذيب قيادات الإخوان إلا إن الفكرة رفضت وذلك وفقا لرواية أحمد عبد المجيد وعلى عشماوى.[٤]

---

[٢] زينب الغزالى، **أيام فى حياتى** صـ ٣٣.

[٣] المرجع نفسه صـ ٣٢

[٤] أحمد عبدالمجيد، **الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربى ١٩٩١) صـ ٥٠.

أعادت المجموعة المتحدة محاولة الإتصال بالقيادات. وفي هذا الصدد يقول أحمد عبد المجيد:"ولا يفوتني أن أذكر محاولة إستئناف الإتصال بالإخوان القدامى مع المسؤلين في هذه المرحلة - مرحلة ما بعد الوحدة - وبدأ كل منا الإتصال بمن يعرفه..وتم الإتصال بكثير من قيادات الجماعة التى على الساحة، خارج السجون وعلي كافة مستوياتها القيادية، بدءا من نواب الشعب فأعضاء الهيئة التأسيسية فأعضاء النظام الخاص السابق، والفدائيين من الإخوان الذين تطوعوا في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ فلسطين، حتى مكتب الإرشاد.. إلا أنه للأسف باءت كل هذه المحاولات بالفشل، ولم يكن موقفهم الرفض فقط، بل بدءوا يحاربوننا ويطاردوننا ويحذرون منا الإخوان في كل مكان ويضعون أمامنا العراقيل.. وقد ابلغوا عنا الأستاذ المرشد وشكونا إليه".[٥]

وكان من مهام عبد الفتاح إسماعيل الإتصال بسيد قطب في سجنه، وهي المحاولة الأولى للإتصال به. وقد كلف عبد الفتاح إسماعيل زينب الغزالى بذلك عبر شقيقات سيد قطب وهو ما تم عام ١٩٦٢. ويرجع سبب إصرار التنظيم على خلق صلة مع سيد قطب على إعتبار ان وجوده كقيادة لامعة من قيادات الإخوان سيعطى ثقلا لتنظيم يتكون أساسا من شباب لم يتجاوز عمر أكبرهم - وهو عبد الفتاح إسماعيل - ٣٧ عاما انذاك. لذلك كان الإتصال بسيد قطب يحل مشكلتين: الأولى أن يتولى قيادة العمل والتوجيه - حتي ولو كان داخل السجن - شخصية تملك خبرة نظرية وحركية تعوض النقص الحاد الذى يعانى منه التنظيم. الثانية إن موافقة سيد قطب على التعاون مع هذا التنظيم سيعطيه نوعا من الشرعية على أمل أن يؤدى ذلك إلى وقف حملات الهجوم التى بدأت تشتد على التنظيم.

وإستمرت حملات قيادات الإخوان عليهم، تلك الحملات التى بدأها صلاح شادى، عضو مكتب هيئة الإرشاد لجماعة الإخوان من السجن، حيث يوضح على عشماوى تفاصيل ذلك قائلا: "في أحد الإجتماعات جاءنا خبر مزعج.. إن صلاح شادى، عضو مكتب الإرشاد، أمر أحد أعضاء الإخوان "بأن يبلغ" البوليس عنا لأن وجودنا إذا شعرت به أجهزة الأمن، سوف يعرقل الإفراج عنهم". ووفقا لعلى عشماوى أيضا فإن فريد عبد الخالق الذى كان آنذاك خارج السجن ويعد "مركز الإتصال الذى إرتضاه الإخوان

---

[٥] المرجع نفسه ص ٥٥ وما بعدها

المسجونون ضد أى تحرك تنظيمى".[6] وباستثناء تهديد صلاح شادى بـإبلاغ الأمن عن التنظيم فإن المعلومات المستقرة تؤكد رفض قيادات الإخوان التعاون مع التنظيم لأسباب متباينة، منها - وكما أوضح عشماوى - خشية الإخوان فى السجون من إستمرار إحتجازهم عندما يعلم الأمن بوجود هذا التنظيم، ومنها الخوف من بطش أجهزة الأمن، ومنها أيضا أن التنظيم ينحو نحو إستخدام القوة المادية لمواجهة النظام القائم وهذا ما طرحه فريد عبد الخالق فى كتابه **الإخوان المسلمون فى ميزان الحق**: "أحس بعض الإخوان بوجود هذا التنظيم ونشاط أفراده.. وتنبه من موقع المسؤلية من إتصل بقياداتهم للوقوف على حقائق هذا التنظيم وأهدافه وتبين إن التنظيم قد يكون متجها إلى إستخدام القوة فى مواجهة الأوضاع القائمة.. ونبههم الأخ الذى إتصل بهم فى أمر هذا التنظيم إلى إن وجود تنظيم ما فضلاعن أن يكون إستخدام القوة من وسائله خطأ ينطوى على أضرار بالغة ومفاسد كثيرة.. وإن الموضوع كله مخالف لخط الجماعة وتعليمات قائدهم المرشد العام".[7]

وإزاء هذا الهجوم الضارى على التنظيم سعت قياداته للإتصال بالمرشد لتستعين به فى وقف هذا الهجوم، خاصة وأنه كان قد أذن لهم بالعمل وشجعهم. وحسب رواية زينب الغزالى "كنت أزور المرشد وأبلغه مجمل ما اتفقنا عليه وما وصلنا إليه، قال: استمروا فى سيركم ولا تلتفتوا إلى الوراء، لا تغتروا بعناوين الرجال وشهرتهم".[8] ولكن فريد عبد الخالق يرى عكس ذلك، فهو يرى إن التنظيم كان مخالفا لخط الجماعة وتعليمات قائدهم المرشد العام. وعندما بعث التنظيم رسالة للمرشد يطالبونه فيها "إرسال توجيه لفريد عبد الخالق ليكف يده عن الحركة الموجودة - التنظيم - بل ويشارك معها.. كان رد المرشد كالآتى: "لن أقول للقاعد تحرك..ولن أقول للمتحرك اقعد."وبالتالى فإن المرشد قرر أن كل مجموعة تقرر ما تراه مناسبا حتى لو وصلت إلى حد الهجوم المتبادل أو إبلاغ المباحث عن بعضها كما يقول على عشماوى. ومن الجائز أن نقول بأن التنظيم منذ أن كان مجموعات منفصلة يعود تاريخها إلى عام ١٩٥٧ وكذلك بعد الوحدة فى أوائل ١٩٦٢ لم يلق سوى الهجوم أو الرفض من قيادات الجماعة ومن مكتب الإرشاد الذى كان فريد عبد الخالق مركز إتصاله آنذاك. أما موقف

---

[6] على عشماوى، **التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين** ص ٧٠

[7] فريد عبدالخالق، **الإخوان المسلمين فى ميزان الحق** (القاهرة: دار الصحوة للنشر الطبعة الأولى ١٩٨٧) صـ ١١٤.

[8] زينب الغزالى، **أيام فى حياتى** ص ٣٣

المرشد من التنظيم فلا يزال غامضا وإن كان الأرجح عدم وجود موقف سلبى أو إيجابى منه. وعليه يمكن القول إن هذا التنظيم نبت لم يترعرع فى تربة جماعة الإخوان المسلمين عبر هيئاتها القيادية، بل كاد يكون هذا التنظيم بناء جديدا.

ولكن إشكالية أخرى تتمثل فى مدى صحة استنتاج يتعلق بموافقة المرشد على فكرة الإغتيال خاصة بعد أن أذن لهذه المجموعة بالعمل وبعد أن علم أهدافها، على حد تعبير زينب الغزالى، يكون قد وافق على عملية الاغتيال. لكن هذا الإستنتاج لا توجد أية معلومات تؤكده أو تنفيه والأرجح أن زينب الغزالى لم تكن تعلم بوجود هذه الفكرة داخل المجموعة التى إنضمت إليها، حيث كان دورها منحصرا على نواحى تربوية. فمن الثابت أن منزلها كان يستخدم فى حلقات الدراسة لأفراد هذه المجموعة. ما يدعم هذا التحليل أن زينب الغزالى لم تعرف بما تم فى إجتماع الوحدة بين المجموعتين ولم تدع إليه. فلم يرد فى مذكراتها أية معلومات عن هذا الإجتماع وما أسفر عنه من مهام حيوية كما سنوضح فيما بعد. وإذا كان ذلك صحيح فإن المرشد لم يعلم بفكرة الإغتيال لأن زينب الغزالى، مندوبة الإتصال به، لم تطرح عليه الموضوع من أساسه. وعلي كل حال سنرى فى مواضع متفرقة تضارب المعلومات حول دور المرشد فى هذا التنظيم.

أما داخل السجن فلم يكن الرجل الوحيد من قيادات الإخوان الذى إرتضى التعاون مع التنظيم أسعد حالا من رجال التنظيم بالخارج. فبعد أن توصل قطب إلى أفكاره التى ضمنها كتابه الأشهر **معالم فى الطريق** دخل فى مناقشات حامية مع قيادات وأعضاء الجماعة المسجونين معه حول صحة هذه الأفكار. وسنبدأ أولا بمعرفة الظروف والأشخاص التى ساعدت قطب على بلورة أفكاره الجديدة ثم نلقى الضوء على موقف الإخوان من أفكاره من خلال الإقتراب من المناقشات التى دارت بينهم داخل السجن.

يقول قطب فى تحقيقات النيابة فى قضية تنظيم ١٩٦٥ "بعد مراجعة ودراسة طويلة لحركة الإخوان المسلمين ومقارنتها بالحركة الإسلامية الأولى للإسلام أصبح واضحا فى تفكيرى وفى تفكير محمد هواش [تلميذ سيد قطب الأثير والذي تم إعدامه مع أستاذه عام ١٩٦٥ لدوره فى التنظيم] إن الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التى كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بحقيقة

العقيدة الإسلامية والبعد عن القيم والأخلاق الإسلامية".[٩] وهذه المراجعة لحركة الإخوان المسلمين بدأها قطب بعد مذبحة طرة عام ١٩٥٦ وإستمرت طيلة فترة السجن حتى عام ١٩٦٤. وسوف نتناول بالتفصيل إعتراضات سيد قطب على الإخوان وإختلاف منهجه عنهم وذلك فى المبحث التالى والخاص بالإخوان وتنظيم ١٩٦٥. وما يهمنا الآن هو التأكيد على خمس نقاط:

أولا: وكما أوضحنا فى تحليلنا لكتاب **معالم فى الطريق** استحدث سيد قطب مفهوما لم يكن مستخدما فى أدبيات الإخوان وهو جاهلية المجتمعات القائمة.

ثانيا: تشديده على تعلم الأعضاء معنى العقيدة جيدا قبل الشروع فى ضمهم للتنظيم.

ثالثا: أن يكون عمل التنظيم قاصرا على خلق قاعدة تمثل أغلبية فى المجتمع تؤمن بأفكار التنظيم قبل المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية ونبذ أية أعمال سياسية من شأنها الدعوة لإقامة النظام الإسلامى.

رابعا: إستبعاد فكرة إقامة الدولة الإسلامية عن طريق إنقلاب فى الحكم من أعلى وأن يكون التغيير من أسفل عن طريق أغلبية مسلمة.

وأخيرا: حماية عمل التنظيم بوجود مجموعة مسلحة تدافع عنه إذا ما هاجمته السلطة القائمة.

وقد أدى إختلاف هذه الأفكار مع فكر الإخوان المسلمين إلى إنتقادات فى أوساطهم داخل السجون. أربكت هذه الأفكار مجموعة من الناس حين إقتنع فريق آخر بها وكون أسر (خلايا) لدراسة منهج سيد قطب، ورفض فريق أوسع نسبيا هذه الأفكار جملة وإعتبرها مناقضة للخط الفكرى والحركى لجماعة الإخوان المسلمين. ودعا هذا الفريق قطب إلى الإحتكام إلى رسائل حسن البنا.[١٠]

وإذا كانت الأفكار التى توصل إليها سيد قطب مع تلميذه محمد هواش قد أدت إلى إنقسام الإخوان داخل السجون بين أقلية مؤيدة وأغلبية رافضة أوغير متحمسة لها، فإن الوضع داخل التنظيم لم يكن على هذا الحال. ففى إجتماع الوحدة بين المجموعتين –

---

[٩] سيد قطب، **لماذا اعدمونى** صـ ٢٨.

[١٠] على عشماوى، **التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين** صـ ٩٦.

وكما أوضحنا سابقا – تم تكليف عبد الفتاح إسماعيل الذى كلف بدوره زينب الغزالى بالاتصال بقطب عبر شقيقاته. بعدها بعث سيد قطب برسالة أعلن فيها موافقته على التعاون معهم وأرسل لهم جزءا من مخطوط كتاب ينوى طباعته ليتدارسوه. ولم تكن هذه الصفحات سوى جزء من كتاب **معالم فى الطريق** مع وعد أن يرسل لهم بقيته. وقد قوبلت هذه الصفحات من المعالم بحماس منقطع النظير من التنظيم فور الإطلاع عليها عام ١٩٦٢.[١١] ولم يختلف حولها أى من أفراد التنظيم سواء المجموعة التى كانت تحضر دروس الندوة فى منزل زينب الغزالى بالقاهرة أو المجموعة الأخرى التى جرى تنظيمها فى مناطق متفرقة والتى تكونت من شباب الإخوان خاصة فى محافظتى دمياط والبحيرة.[١٢] وكان هذا الاجماع عكس موقف الإخوان داخل السجون.

لكن الملاحظة الجديرة بالإهتمام هنا هى رد فعل مرشد جماعة الإخوان المسلمين حسن الهضيبى على هذه الصفحات، ووفقا لزينب الغزالى، فإن المرشد قال فور إنتهائه من قراءتها: "إن هذا الكتاب حصر أملى كله فى سيد.. لقد قرأته وأعدت قراءته، إن سيد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن".[١٣] لكن المرشد سيعود بعد إعتقالات ١٩٦٥ وإعدام قطب فى ذات العام ويرفض هذا الكتاب من داخل السجن. وأشار الشيخ محمد الغزالى إلى أن المرشد كتب ضده فى كتاب **دعاة لا قضاة**.[١٤] وقد عبر الهضيبى عن رفضه لفكر سيد قطب بعد موته أثناء بروز فكر التكفير فى أوساط عدد من الإخوان داخل السجون بعد عام ١٩٦٥، قائلا ".. ما كنت أعلم إن صاحب **الظلال** قد غير من مفهوم الجماعة".[١٥]

وفى الواقع ظلت أسباب تغير وجهة نظر المرشد من كتاب المعالم لغزا ثانيا بعد اللغز الأول المتعلق بموافقته على إنشاء تنظيم ١٩٦٥. وفى ضوء تناقض تقديرات الإخوان من موقف المرشد تجاه المعالم فإننا نرجح وجهة نظر القائلين بأن المرشد رفض فكر سيد قطب فى المعالم. فعلى الأرجح أن الهضيبى قرأ أجزاء من **معالم فى**

---

[١١] جيلر كيبل، **النبى والفرعون** صـ ١٢.

[١٢] المرجع نفسه

[١٣] زينب الغزالى، **أيام فى حياتى** ص ٣٦

[١٤] محمد الغزالى، تعقيب على ورقة محمد أحمد خلف الله، فى محمد أحمد خلف الله، **الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى** صـ ١٠٠.

[١٥] أحمد عبدالمجيد، **الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظم ١٩٦٥** صـ ٢٥٢.

الطريق ولم تصله كلها نظرا للظروف الأمنية التي كانت مفروضة على الكاتب والمتلقى. أما المتلقى – الهضيبى – فلم يكن الإتصال به ميسورا، بل إن التنظيم وفق شهادات قياداته لم يكن يتصل به إلا "في أضيق الحدود وعند الضرورة فقط حيث كان منزله مراقبا مراقبة مستمرة ليلا ونهارا".[16] أما الكاتب – سيد قطب – فكان فى السجن عند الإنتهاء من المعالم وقد تمكن بصعوبة من تسريب ملازم المعالم على فترات. وقد أكدت زينب الغزالى إن شقيقات قطب سلموها ملزمة من المعالم على الأرجح هى ذاتها التى قرأها الهضيبى. لذلك فإن الفقرة التالية فى مذكرات زينب تقول إن "ملازم الكتاب" وصلت للمرشد لأخذ الأذن بطباعته. ويمكن أن نفسرها بأنها عدد من الملازم وليست الكتاب كله وعلي الرغم من أهمية وصول الكتاب للتنظيم، لدى منح قطب تأييده ومعاونته، لم يصل التنظيم ولا زينب الغزالى المعالم كاملا. ومن الأرجح أن المرشد لم يصله إلا ما وصل التنظيم من صفحات المعالم. وعليه فإن موافقة الهضيبى كانت تتعلق بهذه الصفحات وربما لا تمثل هى ذاتها جديدا أو تغييرا فى أفكار جماعة الإخوان لأن ليس كل المعالم جديدا ففيه كما يقول قطب: "أربعة فصول مستخرجة من كتاب **فى ظلال القرآن** مع تعديلات وإضافات مناسبة لموضوع كتاب المعالم".[17] وبناء عليه وفق تحليلنا فإن الهضيبى لم يتمكن من قراءة المعالم بأكمله أو على الأقل بإستفاضة إلا بعد أن رأى أثره واضحا على عدد من الإخوان داخل السجون بعد أحداث ١٩٦٥ الأمر الذى دعاه إلى إعلان رفضه لهذا الفكر بقوله "ما كنت أعلم أن صاحب الظلال قد غير من مفهوم الجماعة". وعليه يمكن أن نفهم قول محمد الغزالى بأن الهضيبى قد رفض هذا الفكر وكتب ضده.

لم تكن ملازم من المعالم هى فقط التى وصلت إلى التنظيم من داخل السجن، بل تلقى مخطوطات تعنى بمسائل حركية ذات أهمية لإطلاع التنظيم عليها. وكانت إحدى هذه المخطوطات دراسة بعنوان "خيوط خطية" بعث بها سيد قطب إلى التنظيم وورد فيها أفكار عن "تكوين الكيان المسلم وتربيته.." وكذلك دراسة كتبها محمد هواش ووصلت للتنظيم عبر سيد قطب بعنوان "جولة فى العقيدة والحركة" "يصف فيها حزب

---

[16] المرجع نفسه ص ٦٠

[17] سيد قطب، **معالم فى الطريق** صـ ١٣.

الله ومواصفاته، وحزب الشيطان وحدوده وكذلك كيفية التعامل معه، وكان هناك باب بعنوان "من نحن" وآخر بعنوان "من الناس".[١٨]

وسرعان ما انتظم عمل التنظيم وأكتسب ثقة فى حركته بعد موافقة قطب على التعاون معهم بما له من ثقل فى جسد الحركة الإسلامية. وقد أدى إسهامه النظرى إلى النمو الفكرى والحركى لأعضاء التنظيم الذين لم يكن لديهم خبرات سابقة وكان أغلبهم شبان لم يتمرسوا فى العمل داخل جماعة الإخوان سوى لفترات قصيرة. فى هذه الأثناء وفى مايو عام ١٩٦٤ صدر قرار بالإفراج عن سيد قطب وسرعان ما التقى بقيادات التنظيم وجها لوجه فى صيف نفس العام برأس البر. وبعد أن تعددت اللقاءات طلب قادة التنظيم من سيد قطب أن يتولى القيادة بدلا من الصيغة السابقة التى إقتصر دوره فيها على إعطاء توجيهات عامة لحركتهم أو كما قال أحد هؤلاء القادة "إتفقنا على أن نفاتحه فى أن يشاركنا الأمر كله ويوجهنا توجيها كاملا". وافق سيد قطب وتولى القيادة والمسؤلية الكاملة عن التنظيم.[١٩] لكن موافقته توقفت على إذن المرشد، لأن على حد تعبير قطب "لا يفعل شئ بدون مشورته ولابد من إستئذانه أولا.. وسوف أكتب له مذكرة بما سمعت.. وأرسلها له أولا حيث إن وقته وصحته لا يسمحان بالشرح والجلوس معه لفترة طويلة".[٢٠] وعندما بلغه قادة التنظيم موقف قيادات جماعة الإخوان من حركتهم ومحاولتهم الفاشلة لإقناع أيا منهم ليتولى قيادة العمل أبدى إستياءه من إتصالهم بإحدى المجموعات القيادية للإخوان وقال "سيجاربونكم حربا لا هوادة فيها."

وقد تمكن قطب من الإلتقاء بالمرشد الذى أذن له بالعمل مع التنظيم ناصحا قطب "بتربيتهم والإهتمام بهم" وفقا لشهادة أحمد عبد المجيد. أكد قطب – نقلا عن المرشد حين لقاه – إن عددا من قيادات جماعة الإخوان أتوا إليه ليشكو من هذا التنظيم ومن المسؤلين عنه لأنهم "حيودوا الجماعة فى داهية ويشكون من خطورة المعالم". رفض المرشد كلامهم قائلا لهم "إذا كنتم خايفين على نفسكو ماتسيبوا الشباب اللى عايز يعمل ويستشهد فى سبيل الله، ناس عايزين يستشهدوا ماتسيبوهم يستشهدوا أنا قريت المعالم وإنت خايف من إيه(المقصود الشخص الشاكى) هو مكتوب عليه إسم المؤلف ولا

---

[١٨] أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظم ١٩٦٥صـ ٥٣.

[١٩] المرجع نفسه ص ٧٠

[٢٠] المرجع نفسه ص ٧١

منشورات الإخوان المسلمين".[21] لكن ما تم فى هذه اللقاءات بين المرشد الهضيبى وسيد قطب لم يذكر سوى فى شهادة أحمد عبد المجيد فى كتابه **القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥** ولا نجد له أثرا فى كتاب **لماذا أعدمونى** لسيد قطب وكذلك مذكرات على عشماوى وزينب الغزالى. لا يعنى ذلك نفيا لما أورده أحمد عبد المجيد، إنما ننبه حتى لا يبدو الأمر وكأن المرشد قد وافق على تربية أعضاء التنظيم وإنه كان مدركا للخطين الفكرى والحركي للتنظيم وهو ما لا نرجحه.

من ناحية ثانية يقدم فريد عبد الخالق، الذى إرتضته قيادات الإخوان كمركز للإتصال عقب إعتقالات ١٩٥٤ وحتى عام ١٩٦٥، رواية مختلفة عما ذكره أحمد عبد المجيد. يقول فريد: "فى الوقت الذى باشر فيه سيد قطب دوره فى هذا التنظيم رجع المسئول الذى راجعهم فى أمر التنظيم إلى المرشد العام يسأله عن حقيقة هذا التنظيم وعما إذا كان قد حصل على إذن منه فى نشاطه الذى يقوم به والذى يحمل على الظن بأن إستخدام القوة من وسائله وإن أخفي القائمون عليه ذلك، فكانت المفاجأة الكبرى والأليمة عدم علم المرشد بهذا الأمر، وإنه لم يأذن بشئ من ذلك قط وأن الأمر بالغ الخطورة على الجماعة كلها لا على هذا التنظيم فحسب، وإنه مخالف لسياسة الجماعة. وأوضح أنه قد إستأذن منذ فترة غير قصيره من بعض الإخوان فى أن يأذن لهم فى لقاء بعض الإخوان ببعضهم للقراءة فى كتاب الله أو التواصى بالخلق الإسلامى والثبات على أمر الله ولا شئ وراء ذلك أوأكثر منه، وقد أذن فى ذلك ومن ثم كلف المرشد هذا الأخ بأن يعمل على إيقاف هذا النشاط ووقف هذا التنظيم".[22] ووفقا لفريد عبد الخالق فإن المرشد لم يوافق على تنظيم يستعد لإستخدام القوة فى عمله ويخالف الجماعة، كما أكد أن التحقيقات التى أجريت عقب إعتقالات ١٩٦٥ مع الإخوان وأعضاء التنظيم أثبتت أن جماعة الإخوان سعت إلى وقف هذا التنظيم.[23]

أيا كان الأمر فإن التنظيم أكتسب دفعة كبيرة بتولى سيد قطب قيادته الذى شرع فور توليه المسئولية فى تطوير التنظيم فكريا وحركيا. ومثلت صفحات **معالم فى الطريق**، الذى أصبح بدوره مادة أساسية فى برامج التربية للتنظيم، مجمل البناء الفكرى له

---

[21] المرجع نفسه ص ٧٢

[22] على عشماوى، **التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين** صـ ١١٤ وما بعدها.

[23] المرجع نفسه ص ١١٥

وسنشير هنا إلى الإضافات أو التوضيحات للجانب الحركى فى رؤية قطب فى ضوء مصادر أخرى غير المعالم، وأبرزها محضر التحقيقات مع سيد قطب.

بتولى قطب مسئوليته أجرى تعديلات على البرامج الفكرية التى كان يتبعها التنظيم والتى اشرنا إليها سابقا. ووفقا لشهادة أحمد عبد المجيد فإن البرنامج الذى حدده قطب كان يهدف إلى التركيز "على العقيدة ثم الحركة بهذه العقيدة فى تجمع حركى ثم الدراسة والمعرفة بالمخططات الصهيونية والصليبية لضرب الإسلام ووسائلهم فى ذلك." وكان من أساسيات هذا البرنامج[٢٤]:

- كتابا **رسالة العبودية** و**الإيمان** لإبن تيمية.
- ٤ كتب لأبوالأعلى المودودى وهى **المصطلحات الأربعة، مبادئ الإسلام، الإسلام والجاهلية، شهادة الحق.**
- ٦ كتب لسيد قطب وهى **خصائص التصور الإسلامى، هذا الدين، المستقبل لهذا الدين، الإسلام ومشكلات الحضارة**، و**العدالة الإجتماعية فى الإسلام**، بعض أجزاء **الظلال**، و**معالم فى الطريق.**
- ٥ كتب عن مخاطر الصهيونية والإستعمار الغربى على الإسلام.
- وأخيرا رسالة واحدة هى "العقائد" لحسن البنا

وما يلفت النظر أن فكر حسن البنا يكاد يكون غائبا فى برامج التربية التى وضعها سيد قطب. فمن بين أكثر من ٨ رسائل، وضعهم البنا كانوا ولا يزالوا عماد برامج التربية فى جماعة الإخوان المسلمين اكتفى التنظيم برسالة واحدة هذا فضلا عن أن رسالة العقائد لحسن البنا تتركز على نواحى دينية بحتة وليست ذات قيمة فكرية وفى تقديرنا فإن مجمل رسائل البنا، التى غابت عن هذا البرنامج لم يكن سببها عدم إهتمام التنظيم بموضوعاتها، بل هناك كتب وردت فى برنامج التنظيم تغطى نفس موضوعات رسائل البنا إلا أن سيد قطب فيما يبدو فضل إختيار هذه الكتب على الرسائل. وعندى فإن سيد قطب كان يسعى إلى تنقية فكر التنظيم من الفكر السياسى لحسن البنا كما ورد فى رسائله وهو أمر لايخلو من دلالة. وما يدعم هذا التحليل أن البرامج الأولية للتنظيم، التى وضعها على عشماوى، وكما أوردناها كانت تتضمن جميع رسائل حسن البنا.

---

[٢٤] أحمد عبدالمجيد، **الإخوان وعبدالناصر**، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥ صـ ٧٥ وما بعدها.

كانت الخطوة الأولى فى البناء عند سيد قطب هى تربية الأعضاء فكريا وإلمامهم بعقيدتهم الإسلامية من خلال حركة (تنظيم). فالعمل عنده يبدأ من أسفل... من قاعدة المجتمع أو كما يقول " تبدأ الحركة الإسلامية من القاعدة وهى إحياء مدلول العقيدة الإسلامية فى القلوب والعقول وتربية من يقبل هذه الدعوة تربية إسلامية صحيحة".[٢٥] والفترة التى تستغرقها هذه التربية لم يحددها قطب لا فى كتابه المعالم ولا في التحقيقات التى أجريت معه. لكن زينب الغزالى أكدت أن فترة التربية تستغرق ١٣ عاما أسوة بالرسول الذى إستمر فى تربية المسلمين الأوائل طيلة العهد المكى وقد هاجر إلى المدينة بعد ١٣ عام حيث بدأ مواجهة التجمعات المناوئة للإسلام".[٢٦]

إن تربية أعضاء التنظيم – وفقا لقطب – هى الخطوة الأساسية الواجب الاهتمام بها مهما طال زمانها ونلاحظ فى هذا الصدد:

١.إن قطب يفرق بين مرحله تربية "العصبة المؤمنة" أو الطليعة أوالأعضاء المؤسسين للتنظيم وبين توسع التنظيم من خلال دعوة آخرين فى المجتمع المحيط لتربيتهم وضمهم للتنظيم بهدف الوصول إلى أغلبية مؤثرة فى المجتمع. فعندما خرج من السجن عام ١٩٦٤ وقبوله التعاون مع التنظيم الذى كان قائما كانت ملاحظته الأساسية عليه أنه كبير جدا – كان عدد الأعضاء قد بلغ ٣٠٠ آنذاك – وفى رأيه فإن قادة التنظيم "تعجلوا بضم عدد كبير لا يمكن تربيته.. والأمر فى نظرى كان يجب أن يبدأ بآحاد وأفراد".[٢٧] تربية هذه العصبة المحدودة يبدأ التوسع فى ضم أعضاء جدد للتنظيم بالتدرج بحيث يهضم من يتم ضمه فكر التنظيم جيدا وهكذا حتى الوصول إلى "تكوين قاعدة إن لم تشمل المجتمع كله فعلي الأقل تشمل عناصر وقطاعات تملك التوجيه والتأثير فى إتجاه المجتمع كله".[٢٨]

٢.يحظر قطب على التنظيم الإشتغال بالسياسة أوالتفاعل مع الحركة السياسية فى المجتمع قبل الوصول إلى الأغلبية المؤثرة "فيجب عدم إضاعة الجهد بالتدخل فى

---

[٢٥] سيد قطب، **لماذا أعدمونى** صـ ٢٩ وما بعدها.

[٢٦] زينب الغزالى، **أيام فى حياتى** صـ٣٨

[٢٧] سيد قطب، **لماذا أعدمونى**، م.س، صـ ٩٢.

[٢٨] المرجع نفسه ص ٤٤

الأحداث السياسية المحلية الجارية".[29] وفى موضع آخر يؤكد على " عدم إضاعة الوقت فى الأحداث السياسية".[30] وكان قطب يعيب آنذاك بشدة على حركات الإخوان المسلمين فى الدول العربية إنشغالهم بالعمل السياسى، خاصة فى سوريا والسودان. وعلق على ذلك قائلا: "إن قيام حكم إسلامى فى أى بلد لن يجئ عن مثل هذا الطريق".[31]

وبعد أن تنتهي مرحلة التربية بتكوين قاعدة مؤمنة بأن الإسلام دين ودولة تمثل أغلبية مؤثرة فى المجتمع (نحو ٧٥٪ نقلا عن زينب الغزالى) يبدأ التنظيم المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية مستندا إلى أغلبيته المؤثرة فى المجتمع". لذلك فإن قطب يحظر على التنظيم أن تكون نقطة بدء عمله المطالبة بتطبيق الحكم الإسلامى، "فليس المطالبة بتطبيق الحكم الإسلامى وتحكيم الشريعة الإسلامية هو نقطة البدء " لكن نقطة البدء هى التربية وتكوين القاعدة المؤثرة فى المجتمع". إذن ما يدعو له قطب هو بناء المجتمع الإسلامى من أسفل وبهدوء وعلي مدى طويل للوصول إلى قمة الدولة. فى الوقت ذاته يرفض قطب بشدة أن يتم إقامة الدولة الإسلامية من أعلى سواء عن طريق مطالبة التنظيم قبل أن يصل إلى أغلبية بتطبيق الحكم الإسلامى أوعن طريق "إحداث إنقلاب من القمة".[32] هذا الطريق هو الإسلوب الوحيد الصحيح فى رأى قطب، فلن تقام الدولة الإسلامية "إلا بمنهج بطئ وطويل المدى يستهدف القاعدة لا القمة، ويبدأ من غرس العقيدة من جديد والتربية الإسلامية الأخلاقية. وإن هذا الطريق الذى يبدو بطيئا وطويلا جدا هو أقرب الطرق وأسرعها".[33]

لكن خلال فترة التربية التى ستطول فإن إحتمالات تعرض التنظيم لضربات أمنية تظل قائمة، مما قد يؤدى إلى تحطيمه ومن ثم إعادة محاولة البناء من جديد، الأمر الذى سوف يؤدى إلى صعوبة تحقيق هدف إقامة الدولة الإسلامية. لذلك يطرح ضرورة "حماية الحركة من الإعتداء عليها من الخارج وتجميدها ووقف نشاطها وتعذيب أفرادها، كما حدث للإخوان عام ١٩٤٨ ثم سنة ١٩٥٤ وسنة ١٩٥٧".[34] هذه الحماية

---

[29] المرجع نفسه ص ٦٤
[30] المرجع نفسه ص ٢٩
[31] المرجع نفسه ص ٩٢
[32] المرجع نفسه ص ٦٤
[33] المرجع نفسه ص ٦٩
[34] المرجع نفسه ص ٢٩

التى يجب توفيرها للحركة (التنظيم) أثناء تربية الأعضاء "تتم عن طريق وجود مجموعات مدربة تدريبا فدائيا بعد تمام تربيتها الإسلامية." والمهمة الوحيدة لهذه المجموعات فى رأى قطب هى حماية الحركة وليس الهجوم على الدولة للإستيلاء عليها "فهذه المجموعات لا تبدأ هى إعتداء ولا محاولة لقلب نظام الحكم ولا مشاركة فى الأحداث السياسية المحلية. وطالما الحركة آمنة ومستقرة فى طريق التعليم والتفهيم والتربية والتقويم. وطالما الدعوة ممكنة بغير مصادرة لها بالقوة. وبغير تدمير لها بالقوة. وبغير تعذيب وتذبيح وتقتيل، فإن هذه المجموعات لا تتدخل فى الأحداث الجارية. ولكنها تتدخل عند الإعتداء على الحركة والدعوة والجماعة لرد الإعتداء وضرب القوة المعتدية بالقدر الذى يسمح للحركة أن تستمر فى طريقها".[٣٥]

وبهذا المعنى لخص سيد قطب رؤيته – ورؤية التنظيم – لإستخدام القوة المادية فى توفير الحماية للعمل الدعوى والتربوى. وأستبعد تماما أية أفكار إنقلابية لإقامة الدولة. فالقوة بهدف الحماية وليست وسيلة لإقامة الدولة الإسلامية. وبهذا المفهوم لإستخدام القوة يكون سيد قطب قد قضى على الفكرة التى تبنتها مجموعة عبد الفتاح إسماعيل ومؤداها أن تقوم مجموعة فدائية باغتيال عبد الناصر – ردا على أحداث ١٩٥٤ – وأن يتم إقامة النظام الإسلامى عن طريق القوة المسلحة.[٣٦]

وهذا لا يعنى الرفض المطلق لإستخدام القوة كوسيلة لإقامة النظام الإسلامى إنما يرفض إستخدامها قبل تكوين القاعدة المؤثرة أو علي حد تعبيره فإن " المغتصبين لسلطان الله فى الأرض لا يسلمون فى سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان" وفى تقديرنا فإن إقامة الدولة الإسلامية – من وجهة نظر قطب – يتم عقب تكوين القاعدة المؤثرة التى ستطالب بإقامتها. فإن وافق الحكام كان به وإن لم يكن فلا بديل سوى القوة. لكن من يستخدم القوة فى هذه الحالة ليست طليعة محدودة بل أغلبية المجتمع الذى أصبح مسلما مؤمنا بوجود هذه الدولة. والمواجهة إذن تكون بين أغلبية هى قاعدة المجتمع المسلم وأقلية هى الحكم ومن يحيط به. هذا المعنى أكد عليه قادة التنظيم أثناء التحقيق معهم. فردا على سؤال للمحقق عن إتفاق التنظيم على قلب نظام الحكم بالقوة أجاب عبد الفتاح إسماعيل: "ايوه الهدف النهائى إننا نقلب نظام الحكم القائم بالقوة".

---

[٣٥] المرجع نفسه ص ٣٠

[٣٦] صلاح عيسى، الكارثة التى تهددنا صـ ٢٦٩.

كان التنفيذ العملى لفكرة إستخدام القوة لحماية التنظيم تتطلب تدريب عدد من أفراده على العمل العسكرى لتكوين نواة المجموعات التى من شانها ردع أية محاولة من قبل الدولة لضرب التنظيم. وقد تمكن التنظيم من تكليف ٧٠ شخصا من اعضائه بالتدريب على الأسلحة ليكونوا جاهزين رهن إشارة القيادة. ومن ناحية ثانيه شرعت مجموعات فنية متخصصة فى إعداد المتفجرات لإستخدامها. أما فيما يتعلق بالأسلحة فتم الإتفاق على أن ترسل شحنة منها، تم شراؤها بأموال الإخوان فى السعودية، عن طريق السودان أو ليبيا.

وسار العمل فى التنظيم تحت إشراف سيد قطب على هذا المنوال، التربية الفكرية لأعضائه والتدريب العسكرى لمجموعات بعينها لإستخدامها عند الضرورة. ومع تطور الأحداث فى عام ١٩٦٥ كانت الضرورة من وجهة نظر التنظيم قد تمت. ففى ٣٠ أغسطس ١٩٦٥ اعلن عبد الناصر من موسكوعن مؤامرة جديدة يشارك فيها الإخوان لقلب نظام الحكم. وبدأت المعلومات تتجمع أمام التنظيم بأن الأمن سيبدأ حملة إعتقالات لتوجيه ضربات مؤثرة للتنظيم الذى كان فى بدايته الأولى. وقد قرر قادة التنظيم عقد إجتماع عاجل لمناقشة الأمر وتقرير خطة التحرك اللازم. ويلخص أحمد عبد المجيد ما تم فى هذا الإجتماع مع سيد قطب. "كانت هناك موافقة مبدئية من الجميع على رد الإعتداء والدفاع عن النفس وذلك لحماية الدعوة.. وبدأ حصر العمليات التى ستتم داخل مصر وتحديد كل مجموعة لها وتمرينهم عليها. وبدأت عمليات التدريب على السلاح والمتفجرات وغير ذلك على أن يكون ذلك للدفاع الشرعى فقط ورد العدوان ولا يكون البدء من جهتنا أبدا..". وتمثلت هذه العمليات التى سيشرع فيها التنظيم عقب بدء تحرك أجهزة الأمن فى "إزالة رؤوس فى مقدمتها رئيس الجمهورية ورئيس الوزارة ومدير مكتب المشير ومدير المخابرات ومدير البوليس الحربى ثم نسف بعض المنشآت التى تشمل حركة مواصلات القاهرة لضمان عدم تتبع بقية الإخوان فيها وفى خارجها".[٣٧] وقد عقب سيد قطب على ذلك قائلا:"إن هذا إذا أمكن يكون كافيا كضربة رادعة ورد على الإعتداء على الحركة وهو الإعتداء الذى تمثل فى الإعتقال والتعذيب والقتل".[٣٨] وذلك "حتى لا يصبح الإعتداء على الحركة الإسلامية وأهلها أمرا سهلا يزاوله

---

[٣٧] سيد قطب، **لماذا أعدمونى** صـ ٥٥.

[٣٨] المرجع نفسه ص ٥٦

المعتدون فى كل وقت وثانيا لمحاولة إنقاذ وإفلات أكبر عدد ممكن من الشباب المسلم" وشدد قطب لقادة التنظيم على "إن ما قمنا برد الإعتداء عند وقوعه فيجب أن يكون ذلك فى ضربة رادعة توقف الإعتداء وتكفل سلام أكبر عدد من الشباب المسلم".[٣٩]

ومع بدء الإعتقالات وقف التنظيم غير قادر على الرد، خاصة فى ضوء تسارع الحملة الأمنية وقصر الوقت الذى لم يتح للقيادة أى تحرك لتنفيذ مخططاتها بالكامل. وقد لاحظ سيد قطب هذا الوضع فبعث إلى قادة التنظيم بوقف عملية السودان (الإسم الكودى لعملية رد الإعتداء) إلا إذا كانت القيادة متيقنة بأن "الضربة رادعة وشاملة" بمعنى أن تحقق الهدف منها والذي أشرنا إليه سابقا. وبذلك فإن خطة الردع يجب أن تؤدى فى رأى قطب إلى وقف الحملات الأمنية ولم يكن يهدف من خلالها الإستيلاء على الدولة أوقلب نظام الحكم وإقامة الدولة الإسلامية كما هو واضح هنا.

وخلال ثلاثة أسابيع من بدء الحملة الأمنية تم القضاء على التنظيم وإعتقل أغلب أعضائه وإنهار تماما العمل الذى كان يحلم به سيد قطب وسبق تلاميذه إلى السجن. وقد إنتزعت الإعترافات التفصيلية بفعل التعذيب الوحشى الذى تم ممارسته على نطاق واسع داخل المعتقلات وإمتدت الحملة لتشمل مئات من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين رغم أنه لم يكن لهم دور فى هذا التنظيم وكان على رأسهم المرشد حسن الهضيبى.

وبتحطيم تنظيم ١٩٦٥ تكون أول تجربة للطليعة التى أهداها سيد قطب خلاصة فكره الجديد قد إنتهت. وبدأت مرحلة جديدة من داخل السجون حيث جرت مناقشات موسعة حول أفكار سيد قطب. وكما فى حياته إنقسم الإخوان بعد إعدامه مرة أخرى داخل السجون بسبب أفكاره الواردة فى **معالم فى الطريق**.

---

[٣٩] المرجع نفسه ص ٥٤ وما بعدها

(٣)

الإخوان المسلمون وتنظيم١٩٦٥

نعود الآن إلى نقطة البداية و هى هل عبر سيد قطب فكريا عن فكر جماعة الإخوان المسلمين؟ وهل كان تنظيم ١٩٦٥ إمتدادا لجماعة الإخوان التى أوقف نشاطها عام ١٩٥٤؟ تعددت الإجابات فى هذا الصدد. فأغلبية الباحثين أختاروا الإجابة بنعم على هذه الأسئلة. وقلة منهم لم تقدم إجابات شافية ربما بسبب عدم وضوح هذه الإشكالية أثناء دراستهم لهذه الفترة أو بسبب نقص المعلومات وتضارب المتاح منها مما أدى إلى صعوبة تحديد موقف محدد. وسنعرض سريعا للمواقف المختلفة فى هذا الصدد وسنميز بين المراقبين من خارج الحركة الإسلامية وبين هؤلاء المنخرطين فيها. ففى دراسته عن الخطاب القطبى يؤكد محمد حافظ دياب على أن كل الخطابات الإسلامية (الإصلاحى والإعتراضى) ومع بداية ثورة ١٩٥٢ تؤول كلها إلى الخطاب القطبى.[١] وسيد قطب عند الدكتور عبد العظيم رمضان "مفكر الإخوان الكبير"، بينما مثل عمله الشهير **معالم فى الطريق** من وجهة نظر الدكتور عبد الخالق محجوب "الهدف الذى يشد نحوه حركة الإخوان المسلمين".[٢] ويؤكد د. رفعت السعيد بما لايدع مجالا للشك إن "فكر سيد قطب كان متفقا ومتسقا مع ذات المنهج الذى خطته جماعة الإخوان منذ أيامها الأولى".[٣] وعلي نفس المنوال يؤكد الدكتور سمير أمين على "إن سيد قطب يكاد يكون المنتج الإيديولوجى الوحيد للإخوان المسلمين".[٤] هذه الكتابات تنفى وجود أية إختلافات بين فكر قطب وفكر الإخوان، فلا مجال للتمايز بينها، بل إن بعضها كما سنرى يقدم تفسيرا تآمريا للقائلين بالتمايز بين قطب والإخوان بدعوى إن هذا التمايز ليس إلا شكلا من أشكال العمل بمبدأ التقية. ولا تشذ هالة مصطفي كثيرا عن هذه الآراء فلديها "من

---

[١] د. محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا**، مشار إليه فى تركى على الربيعى، العددان ١٦/١٥، السنة الرابعة، صيف ١٩٩٢، (بيروت: دار الاجتهاد).

[٢] د. أحمد ماضى، **قضايا فكرية**، أكتوبر ١٩٨٩، صـ ٢٦.

[٣] د. رفعت السعيد، **قضايا فكرية**، أكتوبر ١٩٩٣.

[٤] تركى الربيعى صـ ٢٠٣.

الصعب إعتبار فكر سيد قطب رغم نزعته الثورية فكرا جديدا تماما على الفكر التقليدى الذى أرساه حسن البنا أومتناقضا معه".[٥]

لكن هناك تنويعات أخرى ليست على ذات اللحن الذى ردده رفعت السعيد وسمير أمين وغيرهما، كان أبرزها محاولات *جيل كيبل* ومحمد خلف الله وكلاهما لم يقدما إجابات قاطعة حول علاقة فكر سيد قطب بفكر الإخوان المسلمين. ونلحظ لديهما جهدهما الدؤوب فى الوصول لحل هذه الإشكالية أو على الأقل التسليم بوجود هذه الإشكالية. *فكيبل* يسلم بإن الأفكار التى أوردها سيد قطب فى **المعالم** وخاصة مفهومه عن "الجاهلية" مثلت "الإضافة الفكرية التى جعلته ينفصل عن المعتقدات التقليدية للإخوان المسلمين".[٦] ولكن هل يعنى كيبل إن قطب لم ينفصل عن الأفكار غير التقليدية للإخوان؟ وهل لدى الإخوان مثل هذه الأفكار؟ وما هى؟ لقد ترك كيبل الباب مفتوحا دون أن يحدد رأيا قاطعا. وفيما يبدو كما ألمح كيبل فإن السبب هو عدم وجود "أى معلومات مؤكدة عن أحداث ١٩٦٥ فكانت هناك تناقضات بين روايات المصادر القريبة من الإخوان المسلمين وروايات المراقبين أو المؤرخين الآخرين الذين ينتمون إلى صفوف اليسار".[٧]محمد خلف الله بدوره لا يعطى إجابات قاطعة، فعنده لعب سيد قطب دورين فى حياة جماعة الإخوان المسلمين "جاء الأول تقليديا والثانى تجديديا ثوريا". الدور التقليدى لا يعنينا فى هذا الصدد لأنه يمثل كتابات قطب السابقة عن كتاب **المعالم** والطبعات الجديدة من كتابه **فى ظلال القرآن**. هذه الكتابات تخرج عن نطاق بحثنا وعن الإشكالية التى أثارها كتاب **المعالم**. وما يعنينا هو الدور التجديدى الثورى الذى بدأ مع كتاب **المعالم**. وهذا الدور فى رأى خلف الله قد "أضاف جديدا إلى هذه الحياة – حياة جماعة الإخوان – وأحدث هذا الجديد تغيرا فى البنية المادية والبيئة المعنوية للجماعة".[٨] أما صلاح عيسى فيرى إن تنظيم ١٩٦٥ عندما بدأ عمله فى نهايات الخمسينات "عاد بإيدلوجية أكثر سلفية وأقل رحابة عما كانت عليه أفكار الحسنين – البنا والهضيبى – منشئا جناحا جديدا فى الإخوان هو جناح القطبيين نسبه إلى سيد قطب الذى كان الأب الروحى للتنظيم الجديد وأكثر أجنحتهم محافظة وأقلها قبولا للنظام

---

[٥]هالة مصطفى، **الإسلام السياسى فى مصر** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩٢) صـ ٩٩.

[٦]جيلز كيبل، **النبى والفرعون** صـ ٣٢.

[٧]المرجع نفسه ص ١٩

[٨]د. محمد أحمد خلف الله، **فى الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى** صـ ٥٩.

الديمقراطى". ويسلم صلاح عيسى بوجود إختلافات بين جناح قطب والإخوان الذين مثلهم حسن الهضيبى. من مظاهر هذه الخلافات إن القطبين كفروا الحسنين، ورد الهضيبى "الهادئ" فى كتابه **دعاة لا قضاة على معالم فى الطريق**. ويؤكد صلاح عيسى على أن الإخوان إنقسموا فى السجون "إبان محنة ١٩٦٥ إلى قسمين رئيسيين وبدا الصراع الإيدلوجى بينهما".[٩]

كذلك يتضح التضارب والتناقض فى كتابات المنخرطين فى الحركة الإسلامية. نبدأ من رد الشيخ محمد الغزالى، أبرز القيادات التاريخية لجماعة الإخوان المسلمين، على كلام محمد خلف الله. ينفي الغزالى بوضوح لا يقبل شك أن يكون سيد قطب صانع أفكار جماعة الإخوان "والقول بأنه صانع أفكارها باطل. والصحيح أنه أنشأ فكرا جديدا وجد مسارا له بين نفر من الإخوان وغيرهم فى ظروف سياسية وإجتماعية معقدة. وقد رفض حسن الهضيبى، المرشد الثانى للإخوان، هذا الفكر ومضاعفاته وكتب ضده كما رفضه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة".[١٠] لكن قول الغزالى لم يكن القول الفصل فى المسألة فهناك رأى آخر تبنته زينب الغزالى، والتى شاركت فى تنظيم ١٩٦٥ وكانت همزة وصل بين التنظيم وسيد قطب أثناء وجوده فى السجن. أكدت زينب الغزالى فى كتابها **أيام من حياتى** إن قطب كان إمتدادا لفكر الإخوان، بل أن الهضيبى قد أوكل المسؤليات كلها لسيد قطب".[١١]

وهناك تنويعات على ذات اللحن، منها ما ذهب اليه محمد وزينب الغزالى، لكن هناك من ينفي أن يكون قطب ممثلا لفكر الإخوان وفى المقابل هناك من يؤكد على صحة ذلك. ونجد فى هذا السياق كما من التناقضات العجيبة. فيعتبر صفوت منصور، وهو إخوانى معروف، فكر سيد قطب بمثابة "إمتداد لفكر جماعة الإخوان المسلمين وتجديد لشبابها الفكرى والحركى".[١٢] وقد أكد صلاح شادى، عضو مكتب الإرشاد لجماعة الإخوان المسلمين، قبل أن يتوفاه الله أن "حسن البنا البذرة الصالحة للفكر

---

[٩] صلاح عيسى، **الكارثة التى تهددنا** صـ ٢٦٥.

[١٠] محمد الغزالى، تعقيب على ورقة محمد أحمد خلف الله، فى **الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى**، صـ١٠٠.

[١١] زينب الغزالى، **أيام فى حياتى** صـ ٤٠.

[١٢] صفوت منصور، مشار إليه فى رفعت السعيد، **قضايا فكرية**، صـ ٩٦.

الإسلامى، وكان سيد قطب الثمرة الناضجة لهذا الفكر المستنير".[١٣] بينما لا يرى محمد توفيق بركات فى سيد قطب "إستمرار لمدرسة البنا الفكرية" ولا إعتبره "تلميذا متخرجا منها".[١٤] بل إعتبره "ظاهرة خاصة لها طابعها المميز" وإن سيد قطب مجدد حقيقى إستقل بمنهج فكرى خاص به. وعلي العكس رأى المرشد الثالث لجماعة الإخوان المسلمين عمر التلمسانى ان قطب "لم يمثل إلا نفسه ولم يمثل الإخوان المسلمين)".[١٥]

إزاء هذا التناقض فى الآراء، وأحيانا فى الروايات كما سنوضح، يجب الحذر عند إستخلاص النتائج حول إشكالية علاقة فكر قطب بجماعة الإخوان إستنادا إلى ما يراه بعض الإخوان، وإلا وقعنا فى المغالطة التى وقع فيها رفعت السعيد والذى بنى موقفه الداعى إلى نفي أى تمايز بين فكر قطب وفكر الإخوان إستنادا إلى رأى بعض الإخوان دون أن يشير إلى الآراء الأخرى التى تنفي هذه العلاقة. وسوف نحاول بقدر ما نستطيع جمع الحقائق من كافة الشهادات والآراء مع مقارنة الروايات المختلفة لإستبعاد بعضها والإعتماد على البعض الآخر. وسيكون المحك الأخير هو آراء سيد قطب نفسه كما وردت فى **المعالم**. ومن ثم فإن قول الغزالى بإن سيد قطب لم يعبر عن فكر الإخوان أوقول آخرين بأنه إمتداد لهذا الفكر لا ينهض دليلا فى حد ذاته إن لم يكن هناك ما يؤيده فى كتابات سيد قطب. وبعد أن ننتهي من إيضاح رأينا فى هذه الإشكالية وفق هذا المنهج سنحاول إيجاد تفسير منطقى لهذا التضارب فى الآراء والروايات.

وعندما نستند إلى فكر سيد قطب كعامل حاسم فى تقرير علاقته بفكر الإخوان لا نعنى فحسب رؤيته للعالم بل وما يطرحه لتغيير هذا العالم، أى إننا نتحدث عن فكر قطب النظرى والحركى كما ورد فى كتاب **المعالم** وكذلك إسهاماته التى بلورتها تجربة تنظيم ١٩٦٥. خاصة فى المجال الحركى. ويمكن القول بأن البناء الفكرى الذى يدعوإليه سيد قطب يتمثل فى: فكرة "الجاهلية" التى مثلت نفيا لكافة الأنظمة القائمة بإعتبارها غير شرعية، مما يستوجت الخروج على هذه الأنظمة ومحاربتها. و"الحاكمية" بإعتبارها معيارا وحيدا للحكم بإسلام أو كفر المجتمعات التى يغيب عنها

---

[١٣] صلاح شادى، **صفحات من التاريخ، حصاد العمر** صـ٧٧.

[١٤] محمد توفيق بركات، مشار إليه فى د. أحمد ماصى، **قضايا فكرية**، أكتوبر ١٩٨٩، صـ ٣٤ وما بعدها.

[١٥] عمر التلمسانى، مشار إليه فى جيلز حبل، **النبى والفرعون** صـ ٥٠.

الحاكمية بإعتبارها مجتمعات كافرة وهى "دار حرب" يستوجب قتالها حتى تعاد إلى الإسلام. هذه هى مقولات التحليل الأساسية عند سيد قطب التى إستعان بها فى تقرير حكمه على المجتمعات القائمة بإنها جاهلية ومن الضرورى قتالها. وهى تمثل أيضا مجمل البناء النظرى لسيد قطب.

وإذا ما إنتقلنا إلى فكر الإخوان المسلمين للمقارنة مع هذا البناء النظرى لسيد قطب فسنجد ثمة تمايز بين رؤيته وبين هذا الفكر كما صاغه حسن البنا وحسن الهضيبى من بعده. فلم يحدث أن استخدم البنا ولا الهضيبى مفهوم الجاهلية أو الحاكمية أو دار الحرب وربما لم ترد فى كتاباتهم من الأساس. لم يدع البنا يوما إلى إتهام المجتمع المصرى الذى عاصره بإنه غير إسلامى.

صحيح أن هناك بعض كتابات متناثرة تقترب بدرجة من أفكار سيد قطب ولكن تظل أفكار الأخير قاطعة فى تأكيدها على كفر المجتمعات ووصفه لها بالجاهلية وغياب الحاكمية. من هذه الكتابات ما طرحه حسن البنا فى مايو١٩٤٨، والتاريخ هنا هام يجب تذكره، فى مقال بجريدة **الإخوان المسلمون** بعد أن أصدر مكتب الإرشاد قرارا ببدء "معركة المصحف" حيث وردت بعض عبارات قالها البنا تنفي صفة الإسلام عن الأمة والحاكم طالما لم تطبق شريعة الإسلام. ولكن هذه العبارات المتناثرة لا تمثل خطا فكريا واضحا ومتبلورا، بل على العكس فإن المستقر لدى البنا وكما ورد فى الرسائل المختلفة هو التسليم بوجود الأمة المسلمة التى كان يتوجه لها بالتحية فى إفتتاحيات عديدة لمقالاته واحيانا أخرى يدعوها إلى موقف بعينه. كذلك فإن البنا دأب على توجيه النصح للحكام لأن الدين نصيحة، ولا يتصور أن يوجه النصح لحاكم كافر. ومن ثم فإن الفقرات التى تحمل بذرة التكفير ربما كانت تعبيرا عن إسلوب خطابى وليست تقريرا لحقائق أو مواقف. والأهم من ذلك أن هذه الفقرات لم يكن لها أثر فى الممارسة العملية، ففى الوقت الذى كتب فيه البنا هذا الكلام - عقب إعلان معركة المصحف - إتخذ مكتب الإرشاد قرارا بالإستعداد للإنتخابات البرلمانية. وإذا أخذنا الظاهر من أقوال البنا فكان من المنطقى أن يعلن رفضه لمعركة البرلمان بإعتباره من مؤسسات الكفر لأن البرلمانات تسن أحكاما تخالف شرع الله وهو التسلسل المنطقى لتكفير المجتمع أو الحاكم. وربما يثير ذلك إشكالية تناول الباحثين لآراء المفكرين الذين كان لهم مهام حركية طاغية مثل شخصية البنا. فكما يشير طارق البشرى عندما "نتناول بالدراسة

مفكرا حركيا فقد وجب علميا أن نتعامل معه بطريقة مختلفة ومفاهيمه لا تؤخذ من ظاهر عباراته وحدها ومقاصده لا تستخلص من محض أقواله.... لأن إستخدامه للعبارة... ليس من الحتم أن يرد بمفهوم نمطى... إن القول المكتوب للمفكر الحركى لا يدل على موقف فكرى إلا إذا إمتد إلى نوع من التكرار يعطى الإنطباع بأن ثمة درجة من الإستقرار عليه كموقف فكرى".[١٦]

ولكننا نجد تشابها بين ما يقوله قطب إن النطق بالشهادتين غير كاف للقول بأن الفرد مسلم طالما شريعة الإسلام غائبة ولم يعمل من أجل عودتها، وبين ما طرحه حسن البنا ذات مرة قائلا: "لا نكفر مسلما أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما".[١٧] أى أن هناك شرط العمل بمقتضى هذه الشهادة ولم نجد توضيحا لهذا المعنى فى كتابات البنا الأخرى. ولكن الهضيبى كان موقفه فى هذا المسألة واضحا. فقد أثبت إختلافه مع الفقرة التى وردت فى كتاب **معالم فى الطريق** والتى تحدث فيها قطب عن أن المرء لن يكون مسلما وإن نطق بالشهادتين حيث أثار فى أكثر من موضع: "ليس المجتمع الإسلامى هو الذي يضم أناسا ممن يسمون أنفسهم مسلمين بينما شريعة الإسلام ليست هى قانون هذا المجتمع وإن صلى وصام وحج البيت الحرام ".فلدى الهضيبى نطق الشهادتين كاف لكى يكون المرء مسلما دون البحث عن كونه عمل بمقتضاها أم لا. وظل موقف الإخوان من هذه المسألة واضحا. يقول المرشد الرابع حامد أبوالنصر: "لسنا من أنصار التكفير لأنه فى الإسلام يكفي أن تقول الشهادتين".[١٨]

كما أننا لا نجد أى من مفاهيم سيد قطب فى أعمال حسن الهضيبى، بل إنه فى كتابه **دعاة لا قضاة** - ودلالة العنوان لاتخطئها عين -، إنتقد بشدة تلك الأفكار وفندها. ورغم إنه لم يصرح بإنها رد على أفكار سيد قطب حيث كان النقد موجها لأفكار المودودى بالأساس إلا أن سيد قطب فى إستخدامه لمفاهيم الجاهلية والحاكمية وغيرها كان ينقل أساسا عن المودودى. وقد أكد نصر أبوزيد "المودودى حاضر فيه الخطاب القطبى

---

[١٦] طارق البشرى، مقدمة كتاب إبراهيم البيومى غانم، **الفكر السياسى للإمام حسن البنا** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢)

[١٧] حسن البنا، رسالة بين الأمس واليوم، مشار إليه فى أحمد عبدالمجيد، **الاخوان وعبد الناصر القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥** اصـ ٤٠٣.

[١٨] حامد أبوالنصر، مجلة المصور، أغسطس ١٩٨٧، مشار إليه فى أحمد عبدالمجيد، **الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظيم** ١٩٦٥، صـ ٤٠٣.

بشكل لا يحتاج لإثبات".[١٩] ليس من الصعب أن نفهم إن نقد الهضيبى لأفكار المودودى كان فى الواقع تفنيدا لمقاطع بعينها فى كتاب **معالم على الطريق**.[٢٠]

وقد رأى رفعت السعيد إن محاولات الهضيبى وغيرها فى رفض أفكار قطب كانت نوعا من التقية لكتمان الحقيقة فيقول: "إن جماعة الإخوان لم تبد تعاطفها مع الكتاب إذ أنه قد تسبب لها فى محنة جديدة عام ١٩٦٥ بل لعلها قد بالغت فى التقية فأنكرت الكتاب وأحيانا إستنكرته".[٢١] وفى الواقع لم يعط رفعت السعيد تفسيرا مقبولا يجعلنا نرى فى رفض الهضيبى لكتاب **المعالم** إتباعا لمبدأ التقية لا رفضا حقيقيا، إذ أن قوله أن الهضيبى قام بذلك كنوع من التقية محض قول مرسل، وكما أنه يتناقض مع المنطق. فكتاب **دعاة لا قضاة** لم يكتب قبل حملة الإعتقالات بل إن سطوره كتبت داخل السجن وأثناء صراع مرير مع تلاميذ سيد قطب إمتد بعد إعدامه. ويكفي القول بأن **دعاة لا قضاة** جاء بعد صدور الأحكام فى قضية ١٩٦٥ والتى كان سببها كتاب **المعالم**، ومن ثم أصبح الوضع من الناحية القانونية منتهيا ومستقرا كما إن هذا الكتاب أعيد طبعه مرة أخرى عام ١٩٧٧ ردا على تيار التكفير والهجرة فى ظروف لم يكن فيها تهديد للإخوان فى ظل علاقة وثيقة مع السادات.

ويهمنا هنا أن نتوقف قليلا عند أثر أبوالأعلي المودودى وحسن الندوى – وخاصة كتابهما **المصطلحات الأربعة للقرآن وماذا خسر العالم بتخلف المسلمين** – على سيد قطب وكتابه **معالم فى الطريق** بخلاف باقى قادة الإخوان المسلمين. ويمكن القول إن مقولات "الجاهلية" و"الحاكمية" و"دار الحرب" هى الأفكار الأساسية لديهما ونقلهما سيد قطب إلى العربية.[٢٢] ويمكن القول ايضا أن المودودى والندوى – والأول على الأخص – كانا المرجعية الفكرية لسيد قطب ولكتابه **المعالم**. ولا نجد فى **المعالم** أى أثر لحسن البنا على عكس النهج المتبع فى كتب جميع قادة الإخوان المسلمين. ويؤكد صحة هذا التحليل البرنامج الفكرى الذى وضعه سيد قطب إذ نجد غيابا يكاد يكون كاملا لحسن البنا، بينما حظى المودودى بنحو خمسة كتب.

---

[١٩] نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الدينى**، (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٢) صـ ٧٣.

[٢٠] جيلز كيبل، **النبى والفرعون** صـ ٤٨.

[٢١] رفعت السعيد، **قضايا فكرية**، أكتوبر ١٩٩٣، صـ ١٦٨.

[٢٢] محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب**، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨) صـ ٢٨٨.

فى هذا السياق، التأثر بالمودودى، تبنى سيد قطب مفهوم الحاكمية كما طرحه المودودى. وهو عند الأخير ركيزة النظام الإسلامى وعنده أيضا هذا النظام يوازى الثيوقراطية.[٢٣] وإذا كان سيد قطب يكاد يكون "شارحا لأفكار المودودى ومفسرا لها"[٢٤] فإننا نستطيع القول بأن خلاصة مفهوم الحاكمية الذى تبناه قطب يصل بنا فى التحليل الأخير إلى الدولة الثيوقراطية "الإلهية" وثمة فقرات مختلفة تنبئ بهذا المفهوم. يقول قطب عن تصوره للشريعة فى ضوء مفهوم الحاكمية "إن شريعة الله تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل فى أصول الإعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة... وفى أصول النشاط الفكرى والفنى جملة".[٢٥] ومفهوم الشريعة هنا ليست القوانين كما يتصور البعض بل كل الأصول أعلاه، وهنا "فلابد من التلقى عن الله فيما يتعلق بالشريعة بالمعنى السابق. وسيد قطب هنا يدعو إلى تنفيذ كل ما سبق بشعور التلقى والتنفيذ والعمل.[٢٦] وهذا المنهج الذى يدعوله قطب والمستمد من مفهومه للحاكمية "ينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية" على حد تعبيره.[٢٧] لذلك يمكن القول بأن قطب يدعو إلى حكم ثيوقراطى، وهو ما أعلنه المودودى بوضوح. فعنده يقوم الحاكم بوظيفة خليفة الله فى الأرض، لذلك يرفض المودودى أن "يطلق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية".[٢٨] وإذا كان مفهوم الحاكمية، كما يطرحه قطب متأثرا بالمودودى، يؤدى فى التحليل الأخير إلى إعتبار الدولة الإسلامية المنتظرة دولة ثيوقراطية (إلهية) فأن نظرية "تطبيق الشريعة" التى تمثل جوهر الدولة الإسلامية، التى يدعولها الإخوان كما صاغها البنا وطورها عبدالقادر عودة والهضيبى، مختلفة تماما.

وفى الواقع لا توجد نقاط تماس واضحة بين فكر سيد قطب وفكر الإخوان المسلمين فيما يتعلق بمقولات التحليل الثلاث التى إعتمدها قطب وهى الجاهلية والحاكمية ودار

---

[٢٣] محمد إبراهيم مبروك، **مواجهة المواجهة، المناقشة الإسلامية للأفكار العلمانية وكتب المواجهة** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٩٤) صـ ٨٢.

[٢٤] نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الدينى** صـ ٦٤.

[٢٥] سيد قطب، **معالم فى الطريق**، صـ ١٣٦.

[٢٦] المرجع نفسه ص ٢١

[٢٧] سيد قطب، **معالم فى الطريق**، مشار إليه فى نصر حامد أبوزي، **نقد الخطاب الدينى**، صـ ٦٤.

الحرب. لكن يمكن القول بإطمئنـــان إن هنـاك خلافـا جذريـا بيـن مـا يطرحـه قطـب فـى المجال الحركى وبيـن رؤيـة الإخـوان المسلمين منـذ حسـن البنـا وحتـى اليـوم. ويمكـن تفصيل ذلك على النحو التالى:

١.**إختلاف المراحل**: السمة الأساسية للفكر السياسـى لحسـن البنـا هـى التـدرج فـى مراحل العمل المختلفة حتى الوصول إلى مرحلـة التغيير. ففـى رأى البنـا توجـد ثـلاث مراحل يستلزم العمل بها، هى مرحلة التعريف ويتم فيها إبـلاغ دعـوة جماعـة الإخـوان بكل الوسائل الممكنــة إلـى النـاس كافـة. مرحلـة التكويـن وفيهـا تهتـم الجماعـة بتكوينهـا التنـظيمى والعمـل علـى ترقيـة وعـى أعضائهـا مـع إختيـار القـادر منهـم علـى العمـل. المرحلة الثالثة هى مرحلة التنفيذ حيث تسعى الجماعة إلى تحقيق أهدافهـا ومخططاتهـا. هذه المراحل الثلاث لا صدى لها فى فكر سيد قطب كما ورد فـى **المعـالم**، فعنـد قطـب وكما أوضحنا هناك مرحلتـان: الأولـى تقتضـى تكويـن الكيـان العضـوى (التنظيـم) فـى سرية مطلقة وعزلة عن الواقع الجاهلى المحيط، ويتـم خلالهـا تربيـة الأعضـاء عقائديـا إستعدادا للحظة المطالبة بالحكم بعـد اتسـاع التنظيـم ليشـمل غالبيـة المجتمـع. والمرحلـة الثانية مرحلة الصراع المكشوف بين أغلبية المجتمع التى تحولت للإسـلام وبيـن النظـام بهدف إقامة الدولة الإسلامية. والتناقض واضح بين رؤية البنا ورؤية قطب ليس فحسب فى إختصار المراحل عند قطب، بل فى إسلوب التنفيـذ القـائم علـى العزلـة ونبـذ العمـل السياسى والاعتماد على السرية. وستتضح هذه النقطة عند حديثنا عـن الرؤيـة الحركيـة لقطب ومقارنتها برؤية البنا.

٢.**القطيعة مع الجاهلية**: منذ اللحظة الأولى لوجود التجمع الحركى المسلم (التنظيـم) فإن سيد قطب يدعوه لمفاصلة الواقع الجاهلى (المجتمع) والإستعلاء على قيمـه وتقـاليده وعاداته وسلوكياته وكل ما يمت له بصلة. وتبدأ القطيعـة مـن الثقافـة، حتـى تلـك التـى نسميها الثقافة الإسلامية وهى لدى قطب ثقافة جاهلية، وكذلك الممارسة السياسـية بكافـة أشكالها: الانتخابات البرلمانيـة والنقابـات وغيرهـا والعمـل العـام مـن خـلال المؤسسـات المختلفة بل نلمح لديه أيضا تحذيرا من العمل المهنى فى مؤسسات الدولـة. فـالعمل فـى تلك المؤسسات من شأنه تدعيم المجتمـع الجـاهلى وهـو مـا يتنـاقض مـع هـدف إزالتـه. وتوجد عبارات عديدة تؤكد على هذا المعنى سنورد بعضها على عجالـة. يقـول قطـب:

[٢٨] محمد جمال باروت، "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية، فى مجلة **الوحدة**، العدد ٩٦، صـ ٢٧.

"إننا وإياه – المجتمع الجاهلى على مفرق الطريق وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد النهج كله ونفقد الطريق".[29] وفى موضع آخر يقول: "ليس لنا أن نجارى الجاهلية فى شئ من تصوراتها ولا فى شئ من أوضاعها، ولا فى شئ من تقاليدها". ويقول: "حين يقوم هذا المجتمع الإسلامى فعلا، تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع.. عندئذ فقط يبدأ هذا الدين فى تقرير النظم وفى سن الشرائع".[30] ويضيف قطب: "الذين يريدون من الإسلام اليوم أن يصوغ نظريات وأن يصوغ قوالب نظام وتشريعات للحياة بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلا تحكيم شريعة الله وحدها... الذين يريدون من الإسلام هذا لا يدركون طبيعة هذا الدين ولا كيف يعمل فى الحياة كما يريد له الله". وسنكتشف إن ضمن هؤلاء غير العالمين بالإسلام حسن البنا وقادة الإخوان الذين سعوا ولو بشكل جنينى إلى وضع برامج !!. وفى موضع آخر سيكون هؤلاء "واهمين". يقول قطب فى تفصيل ذلك: "لقد يخيل لبعض المخلصين المتعجلين... إن عرض أسس النظام الإسلامى بل التشريعات الإسلامية كذلك على الناس مما يمهد لهم طريق الدعوة... وهذا وهم تنشنه العجلة.." وفى رأى يوسف القرضاوى فأن سيد قطب يحقر كل من يدعو إلى النظام الإسلامى فى مرحلة ما قبل الدولة الإسلامية، ويسخر من "فكرة تجديد الفقه وتطويره وإحياء الإجتهاد".[31] ويشدد قطب على رفضه لهذه المسألة ويدعونًا إلى هدم المجتمع الجاهلى دون أن نسأله عن برامج أوسياسات ستطبق فى المجتمع القادم الذى يدعو له. وربما تكون الخطوة التى من شأنها مخالطة (الجاهلية) ومن ثم ضياع الطريق.. طريق تأسيس الدولة الإسلامية يتمثل فى المشاركة فى الانتخابات البرلمانية.. أليست من "تقاليد الجاهلية وتصوراتها". لكن ليست المشكلة التى يثيرها قطب هى رفض ممارسة السياسة بكل أنواعها كما أوضحنا عند حديثنا عن تنظيم ١٩٦٥. فهى لديه "تضييع للجهد" ولن تؤدى "إلى الحكم الإسلامى" وغيرها من التعبيرات القاسية التى ترفض العمل السياسى وتحقره.

وما يطرحه سيد قطب فى هذا الشأن من رفض للثقافة الإسلامية ونبذ ورفض البرامج أو حتى مجرد الدعوة للنظام الإسلامى قبل قيام الدولة الإسلامية يمثل مخالفة جذرية للفكر الحركى للإخوان المسلمين ليس فحسب فى عهد البنا بل فى عمر الجماعة

[29] سيد قطب، **معالم فى الطريق**، صـ ٢٢.
[30] المرجع نفسه ص ٢٨
[31] د. يوسف القرضاوى، **أولويات الحركة الإسلامية فى المرحلة القادمة**، صـ ١١٠.

منذ بدأت وحتى الآن. فالواقع التاريخي للجماعة يؤكد إصرار الإخوان على المشاركة فى الانتخابات البرلمانية قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ ثم فى السبعينات والثمانينات من هذا القرن. كذلك فأن الجماعة دأبت على تقديم نماذج من الحلول الإسلامية فى صورة شركات وجمعيات وغيرها من المؤسسات الخيرية وهى نوع من الممارسة السياسية التى إستهدفت التعريف بنشاط الجماعة أو دعمها ماليا، وكلها أنشطة يرفضها سيد قطب. كما أن الثابت فى عهد حسن البنا وما بعده محاولة الجماعة بدأب على مخاطبة الحكام. نذكر فى هذا الصدد الرسالة الشهيرة لحسن البنا "نحو النور"، التى وجهها للملك فاروق وللمسئوليين فى الدولة والأحزاب المختلفة، وكذلك رسائل الهضيبى ومذكراته لقادة الثورة. كما تقدم الإخوان ببرامج تطرح وجهات نظر أحيانا تكون غامضة أو ملتبسة ومن ذلك بعض رسائل حسن البنا مثل "مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى"، "نظام الحكم"، "النظام الإقتصادى". كما إستمر على نهجه الهضيبى وقدم برنامجا تضمن بيان الإخوان المؤيد لثورة ٢٣ يوليو والبرنامج الذى تقدموا على اساسه لكى يشهروا حزبا سياسيا بعد حل الاحزاب السياسية عام ١٩٥٣ وطرح إخوان اليوم برنامجا فى إنتخابات ١٩٨٧ والذي عرف بإسم "برنامج تحالف حزب العمل". بإختصار كانت جماعة الإخوان المسلمين تسعى لأن تكون حركة سياسية تتفاعل مع الواقع بكل تشابكاته وتعقيداته وتدعوأعضاءها لينشطوا فى هذا الواقع بهدف التغيير بينما كان سيد قطب يدعو إلى حركة منغلقة على ذاتها تخاصم الواقع وتحظر مجاراته أو التفاعل معه.

وكما لاحظ عبدالله النفيسى فإن "سيد قطب يطرح على الصعيد الحركى والتنظيمى مفهوم العزلة فى فترة الحضانة. إذ على الحركة الإسلامية أن تعتزل المجتمع فى فترة التكون لكى تتحاشى كل مؤثرات الجاهلية التى تحيط بها وترجع إلى النبع الخالص أى القرآن الذى تكون عليه الجيل القرآنى الفريد وفق هذا المفهوم يؤكد قطب إن لا صلح مع الواقع الإجتماعى بصورته الحالية وتمضى المقولة إلى حد المفاصلة مع الواقع الإجتماعى وتغييره من جذوره. ولا شك أن ذلك يصطدم بمقولات مؤسس الحركة حسن البنا والهضيبى". ويؤكد النفيسى على الخلاف قائلا: "من يتأمل الخط التفاعلي للإخوان منذ الأربعينات مرورا بمطالع الخمسينات يلحظ مشاركتهم الفعالة فى صياغة الخطاب السياسى والإجتماعى للمجتمع المصرى". وكلا المنهجين على طرف النقيض فنهج قطب يدعو للعزلة والإنكفاء على الذات بينما نهج البنا يسعى للإنطلاق

والإشتباك.[٣٢] وفى الواقع فإن هذا الفرق هو ذاته الفرق بين إمكانية الدعوة والعمل العلنى والممارسة السياسية على نطاق واسع قبل ١٩٥٢ وبين مصادرة المجتمع والقمع بعد ١٩٥٤. لذلك لم يكن غريبا أن يظهر كتاب **المعالم** فى هذه الفترة كرد فعل ينطلق من واقع ساكن فى مجتمع لا يسمح بوجود حركة ولو معتدلة.

وقد وجه قطب النقد للمنخرطين فى الحركة الإسلامية والداعين إلى تشبيه ما يدعون إليه بما هو موجود فى الواقع من نظريات وضعية أو هؤلاء الذين يقدمون الإسلام تحت عنوان "ديمقراطية الإسلام" و"إشتراكية الإسلام".[٣٣] ولا يحتاج الباحث لجهد ليذكر أن من طرح هذه العناوين هم الإخوان المسلمون بل أن مؤسس الإخوان فى سوريا مصطفى السباعى كان من أبرز كتبه **الإشتراكية فى الإسلام**. ولا نعتقد أننا نخطئ حين نقرر بأن سيد قطب كان واعيا إلى إنه يوجه نقدا لرفاق الأمس، للإخوان المسلمين.

وقد قوبل هذا بنقد مرير من قيادات الحركة الإسلامية المنتمين إلى مدرسة حسن البنا، حيث لخص يوسف القرضاوى، احد ألمع هذه القيادات، رؤيته لسيد قطب فى عبارات قاسية فيقول: "يجب أن نعترف أن الفترة الماضية وخصوصا فى الخمسينات والستينات كانت مجالا خصبا لإنتشار نوع من الأفكار السوداء فى الساحة الإسلامية. فقد غلب الفكر الذى ينزع إلى الرفض والتشاؤم والإتهام وسوء الظن بالآخرين على إختلاف نزعاتهم وإتجاهاتهم حتى المسلمين منهم". ويضيف القرضاوى: "فى هذه المرحلة شهدت كتب الشهيد سيد قطب التى تمثل المرحلة الأخيرة من تفكيره، والتى تنضح بتكفير المجتمع وتأجيل الدعوة إلى النظام الإسلامى والسخرية بفكرة تجديد الفقه وتطويره وإحياء الإجتهاد، وتدعو إلى العزلة الشعورية عن المجتمع وقطع العلاقة مع الأخرين وإعلان الجهاد الهجومى على الناس كافة، والإستخفاف بدعاة التسامح والمرونة ورميهم بالسذاجة والهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية".[٣٤] لقد لخص القرضاوى أبرز ملامح الرؤية الفكرية لسيد قطب التى لم تكن فحسب تخالف ما إستقر لدى الإخوان بل تنتقدهم بمرارة وحدة. وفيما يبدو لم يكن هناك بد للقرضاوى من أن

---

[٣٢] د. عبدالله النفيس، "الإخوان المسلمون فى مصر: التجربة والخطأ"، د. عبدالله النفيس، تحرير، **الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية أوراق فى النقد الذاتى**

[٣٣] سيد قطب، **معالم فى الطريق** صـ ٦٩.

[٣٤] د. يوسف القرضاوى، **أولويات الحركة الإسلامية فى المرحلة القادمة**،، صـ ١٠٩ وما بعدها.

يكون صريحا – بنص عبارته – فى رفض هذا الفكر الذى وصفه "بفكر الأزمة" و"فكر المحنة".

يتفق المستشار طارق البشرى مع القرضاوى بل يزيد عليه فى الوضوح والحسم: "أن سيد قطب صاحب فكر يختلف كثيرا عن فكر حسن البنا. فكر البنا لمن يطالعه فكر إنتشار وذيوع وإرتباط بالناس عامة وهو فكر تجميع وتوثيق للعرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة وفكر إمتناع عن الآخرين. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب ". ويؤكد على أن "مدرسة سيد قطب وما تفرع عنها من مدارس تمثل رؤى لأفكار خرجت عن فكر مؤسس الجماعة حسن البنا".[٣٥]

أما معاصرو سيد قطب، سواء المنتمين للتنظيم الذى كان يتزعمه أو المنتمين للإخوان، فقد كانوا أيضا على وعى بإن المنهج الذى طرحه قطب يتناقض مع رؤية البنا والإخوان من بعده. فنجد صدى لإشارات سيد قطب المتناثرة عن رفضه للمنهج الحركى للإخوان عند أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ وهو علي عشماوى الذى أورد فى مذكراته إستقباله لرؤية قطب على النحو التالى "كان هذا الأمر جديدا علينا بهذا الفهم فإنه يؤدى حين تتعمق فيه وتسير على دربه إلى أن تستشعر إنك بعيد عن عقيدة الناس. وإن الناس قد بعدوا عن دينهم وتستطيع الإحساس بأنك فى واد وهم فى واد آخر. وأنهم فعلا ليسوا بمسلمين. ويترتب على هذا الإحساس أمور كثيرة وخطيرة منها إعتبار الناس كفارا وإن تعتزلهم وأن تستبيحهم.. كان هذا إتجاها خطيرا".[٣٦] ويصف أحمد عبدالمجيد أحد قادة التنظيم أول لقاء مع قطب قائلا: "تحدث معنا حديثا مثيرا بإسلوب جذاب يشد الإنتباه وسمعنا منه مفاهيم جديدة لأول مرة.[٣٧]

بينما وقع صراع داخل السجن قبل الإفراج عن سيد قطب عام ١٩٦٤ بينه وبين أعضاء الإخوان الذين رفضوا فكره وقد تعرضنا لهذا الخلاف فى موضع سابق. وسنحاول فى هذا الجزء أن نربط ما بين الواقع التاريخى فى هذه الفترة وبين هذه البنية

---

[٣٥] طارق البشرى، "فى التاريخ المعاصر"، فى د. عبدالله النفيس، تحرير، **الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية وأوراق فى النقد الذاتى**

[٣٦] على عشماوى، **التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين**

[٣٧] أحمد عبدالمجيد، **الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥** صـ ٧٠.

الفكرية والتنظيمية. وما نلاحظه على الخطاب القطبى عموما دعوته إلى بنية مغلقة فكريا وتنظيميا، وهو ما سنفصله فيما بعد.

فى المجال الفكرى كانت الجاهلية والحاكمية مفهومين إعتراضيين على واقع متأزم فى رأى الحركة الإسلامية. هذا الواقع هو واقع مصر الخمسينات والستينات، حيث الحاكم العادل والمستبد فى آن واحد. العادل حيث مثلت الناصرية آنذاك مفهوما شعبويا راديكاليا فى الإصلاح الإجتماعى إعتمادا على مبدأ العدالة الإجتماعية وسياسة التأميم وقد إكتسب هذا الحاكم - عبدالناصر - شعبية جماهيرية محليا وعربيا تنامت لتفاعل سياسته الإجتماعية والإقتصادية مع الكريزما التى كانت أهم سمات شخصيته. وهذا الحاكم أيضا كان مستبدا ومغرقا فى عدائه للديموقراطية. وتمثل ذلك ليس فى الإعتقالات والتعذيب فقط بل أيضا فى مصادرة مؤسسات نواة المجتمع المدنى التى كانت فى طور النمو قبل ٢٣ يوليو. وهو ما تبلور فى منع أية حركة سياسية خارج مؤسسات الدولة وخارج الحكم. هذا الواقع أجهض المشروع الإخوانى ليس بفعل الحملات الأمنية على أعضاء الجماعة فى محنة ١٩٥٤ فلم يكن ذلك سوى نتيجة لتطبيق البرنامج الشعبوى للإخوان المسلمين الذى تبلور فى الضريبة التصاعدية والإصلاح الزراعى وقبول مقولة الأمة العربية داخل الأمة الإسلامية.[٣٨] فلم يعد هناك ما يميز شعبوية الإخوان عن شعبوية الناصرية.

ولم يكن فكر سيد قطب كما ورد فى **المعالم** إلا ردا على هذه الأزمة ووعيا مشوها بتجلياتها. فلم يعد متاحا أمام الإخوان إتباع المنهج الحركى التقليدى كما وضعه حسن البنا لا الممارسة السياسية ولا الإجتهاد فى تقديم رؤى أو برامج لأن الواقع قد تجاوزها ولا التربية الفكرية والسياسية لأعضاء الجماعة التى أصبحت محظورة. لم يكن هناك سوى طريقين: الأول السكون لحين مرور العاصفة وكان هذا إختيار قيادات الإخوان ومرشدهم. والثانى حركة منغلقة تعتزل الواقع وتخاصمه. ويكمن إنغلاقها فى غياب أى دور للجماهير ليس فى رؤية الحركة للتغيير فقط إنما أيضا فى تكوين هذه الحركة. كان قطب يدعو إلى تنظيم سرى ومحدود العدد كما أوضحنا. لم يكن ممكنا التفكير فى تنظيم جماهيرى فى الوقت الذى كانت فيه الجماهير ملتفة أو منسحقة إعجابا بالقائد الملهم

---

[٣٨] انظر فى تفصيل ذلك محمد جمال باروت، "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية"، وصلاح عيسى، **الكارثة التى تهددنا**.

وبرايات القومية والإشتراكية. كان سهلا آنذاك لمفكر مثل قطب يراقب الأوضاع، من داخل السجن، أن يتبنى "الجاهلية" و"الحاكمية" كمفهومين إعتراضيين على الواقع المحيط، وإستنادا إليهما يضع نظرية جديدة فى العمل ويعيد صياغة نظرية الإخوان. إستخدم قطب مفهوم الجاهلية مثلا ليعيد للحركة الإسلامية ثقتها التى فقدتها مع فقدان جماهيريتها بسبب إستلاب الجماهير من وجهة نظره وفقدانها لمبادئ الإسلام. وبدا الأمر فى ذهن قطب أن الحركة الإسلامية لم تفقد جماهيرها بل الجماهير هى التى فقدت إسلامها. كذلك كانت "الحاكمية" - بدرجة ما - مجرد رد على ذلك الحاكم المستبد الذى سيطر على الحكم دون مشاركة الإسلاميين بل وإستبعدهم قسرا ووضعهم فى المعتقلات. لم يكن الصراع بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر صراعا "حول الدين والعقيدة، بل كان صراعا حول السلطة السياسية، أو حول الحاكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم فى إدارة شئونه".[٣٩]

لكن "الجاهلية" و"الحاكمية" ليسا مجرد مفهومين نظريين بل تبلورا فى رؤية حركية. كان ينبغي وفق تسلسل هذا التفكير - تفكير قطب -أن يتم بناء جماعة الإخوان أو جماعة جديدة، كما رأينا، فى تجمع حركى نخبوى يسوده نظام صارم وآلية التلقى والتنفيذ والإنضباط الحديدى[٤٠] هذا التجمع معاد للجماهير ومنغلق على ذاته رافض للواقع "الجاهلى"، لا إقتراب أو تهاون أو تهادن معه، ولا تفاعل أيضا، وهو ما يظهر بوضوح فى كتاب **المعالم**. بإختصار كان سيد قطب يدعو إلى بنية فكرية وتنظيمية مغلقة ومغايرة تماما للبنا وللإخوان من بعده. هذه البنية كانت ردا إيديولوجيا على النظام الناصرى.وهناك إشارات واضحة فى **المعالم** تدعم هذا التحليل. وقد ناقش نصر أبو زيد تفصيلا فى دراسته **نقد الخطاب الدينى** هذه النقطة فيقول: "إن سيد قطب يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التى صاغها النظام فى مرحلة الستينات وهى شعارات الحرية والإشتراكية والوحدة. وبإستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتحطيم هذه الشعارات نافيا عنها كل مشروعية ما دامت لا تتأسس فى رأيه على العقيدة / الحاكمية". فى هذا السياق يؤكد قطب على أن محمد (ص) "كان فى إستطاعته أن يثيرها قومية عربية تستهدف تجميع القبائل العربية التى أكلتها الثارات ومزقتها

---

[٣٩] نصر أبوزيد، **نقد الخطاب الدينى**، صـ ٧٢.

[٤٠] محمد جمال باروت، "الخطاب السياسى بين تطبيق الشريعة والحاكمية؟"، صـ ٢٨.

النزعات".[٤١] ولم يكن صعبا على المنخرطين فى الحركة الإسلامية مقارنة نص قطب عن تجربة الرسول بما يردده النظام آنذاك من شعارات قومية. وفى موضع آخر يقول قطب: "وربما قيل إنه كان فى إستطاعة محمد (ص) أن يرفعها راية إجتماعية وأن يثيرها حربا على طبقة الأشراف وأن يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأوضاع. ورد أموال الأغنياء على الفقراء".[٤٢] وفى رأى نصر أبوزيد فإن هذا الخطاب موجه لنظام يوليو فى الستينات ولعبد الناصر تحديدا وهو النظام الذى إستدعيت مقولة الحاكمية لمحاربته.[٤٣]

ورؤية سيد قطب بمفاهيمها "الجاهلية" و"الحاكمية"، والتى تجلت حركيا فى حركة منغلقة تفاصل وتعتزل المجتمع الذى تنشأ بداخله بل وتكفره، هى رؤية أقرب لفرقة دينية وليست لجماعة سياسية تتبنى الإسلام كمشروع لعملها.[٤٤] والفرق بينهما هو ذاته الفرق بين من يرفض التعامل أوالتفاعل مع الواقع وتعقيداته وقضاياه وبين من يسعى للتفاعل مع هذا الواقع ويطرح تصورات لمشاكله، ولا يهم هنا أن تكون أطروحاتها مثالية أو لا تلائم الواقع. الفرق يكمن بين رفض الواقع وبين السعى لإصلاحه من وجهة نظره. وفى تقديرنا فإن هذا الفرق هو ذاته الفرق بين ما يطرحه قطب وبين ما طرحه البنا ومن بعده الإخوان فى الفترة الحالية. ولكن يخطئ من يظن أن الجماعة السياسية التى تنطلق من أساس دينى كالإخوان تتقاطع تماما مع مفهوم الفرقة الدينية، بل أن سمات هذه الفرقة تكون حاضرة فى إيديولوجية الجماعة السياسية. وقد يفسر هذا التحليل ما رصده عدد من الباحثين من خلال دراستهم لجماعة الإخوان المسلمين فى عهد مؤسسها حسن البنا من أن الجماعة فى فترات وجود حكم ضعيف تهتم بما هو سياسى على حساب ما هو دينى والعكس فى فترات أخرى حين يكون ضعيفا. ووفقا للدكتورة عفاف السيد بدا لبعض المؤرخين أن حسن البنا كان شديد التمسك بالمظاهر الدينية للجماعة إذا ما تولت الحكم حكومة قوية يرأسها رئيس وزراء قوى، وكان يهتم بالآمال السياسية إذا ما تولت الحكم وزارة ضعيفة". وقد أكدت ذلك الباحثة كريستينا هاريس حين ذكرت أن المرشد إستطاع أن ينمى إسلوبا فى العمل ذا فاعلية وإقتدار،

---

[٤١] سيد قطب، **معالم فى الطريق**، صـ ٧٢.

[٤٢] سيد قطب، معالم فى الطريق، مشار إليه فى نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدينى**، صـ ٧٣.

[٤٣] نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الدينى**، صـ ٧٣.

[٤٤] محمد مورو، **الحركة الإسلامية فى مصر** (القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع ١٩٩٤) صـ ٥٩.

فأكدت على الطابع الدينى للدعوة إذا وجد فى الحكومة رئيسا قويا وإنغمز فى الصراعات السياسية إذا وجد رئيسا ضعيفا.[٤٥]

إن هذا الرأى يفسر فى تقديرنا إقتراب رؤية قطب من مفهوم الفرقة الدينية وتغافله بل رفضه ونبذه للسياسة. فهذه الرؤية بنت واقع الخمسينات والستينات، هذا الواقع لم يشهد فقط حكما قويا بل يمكن القول حكما إستبداديا وأحيانا دمويا ينفي الآخر السياسى قسرا. وليس أدل على قسوة هذا الحكم من مذبحة طرة فى عام ١٩٥٧ والتى راح ضحيتها نحو ٢٢ قتيلا من الإخوان المسلمين. ولكن من الخطأ أن نتصور إن هذا يحدث بشكل آلى أى تنطلق الجماعة من جماعة سياسية إلى فرقة دينية فجأة وبمجرد ظهور حاكم قوى. لكن كما سبق وأن أوضحنا فإن الدينى لا يختفي فى أى من مراحل الجماعة حتى تلك التى يسيطر عليها ما هو سياسى. فإذا ما نظرنا إلى فكر سيد قطب فى كتاباته السابقة على **معالم فى الطريق** سنلحظ من ناحية وجود دائم لشذرات متناثرة من أفكاره التى إنتهي إليها فى **المعالم** ومن ناحية ثانية سيطرة السياسى على الدينى فى هذه الكتابات. وقد قدم نصر أبو زيد فى كتابه **نقد الخطاب الدينى** رصدا لهذه العلاقة فى فكر سيد قطب، فيقول: "القارئ لكتابى **معركة الإسلام فى الرأسمالية** (١٩٥٠) و **العدالة الإجتماعية فى الإسلام** (١٩٥١) يدرك مدى إنشغال الكاتب سيد قطب بقضايا الواقع الملحة ومحاولته للبحث عن حلول لها فى الإسلام. لكن أيضا القارئ يستطيع بسهولة أن يجد فى نفس الكتابين الأصول العامة التى سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك مثل وضع النظام الإسلامى فى علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية ومثل نعى الإنفصام الذى وقع فى الغرب بين الكنيسة والعلم والهجوم على ممثلى الدعوة إلى التحرير الفكرى والعقلى... وإذا كانت تلك هى الثوابت فى خطاب قطب، فإن متغيراته تتجدد فى الإلحاح على القضايا الساخنة فى الواقع... بل كانت مشاغل المصرى والعربى... كانت تلك هى قضايا: الإستعمار والإقطاع والظلم الإجتماعى والسياسى. وكان ثمة وعى بالترابط بين هذه القضايا. يقول قطب: "يدرك الإستعمار أن قيام الحكم الإسلامى سيرد الدولة إلى العدالة فى الحكم وعدالة فى المال، فتقلم أظافر ديكتاتورية الحكم وإستبداد المال".[٤٦]

---

[٤٥] عفاف لطفى السيد وكريستينا هاريس، مشار إليهما فى د. محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا** صـ ٧٧.

[٤٦] نصر حامد أبوزيد، صـ ٨٦ وما بعدها.

ووفقا لنصر أبو زيد لم يكن هناك تعارض فى نظر قطب بين الإشتراكية والإسلام إلا فيما يتصل بالحقيقة فى جانبها الروحى. وهذا قريب إلى حد كبير من طرح الميثاق الوطنى لثورة يوليو الإشتراكية العربية. بل الإجراءات التى يطرحها قطب لتحقيق عدالة الثورة فى الإسلام لا تختلف كثيرا عن تلك التى تحققت فى مرحلة الستينات. فيوافق قطب فى **معركة الإسلام والرأسمالية** على قيام سلطة الدولة "بتحديد الملكيات والثروات ولتأخذ منها ما يلزم لإصلاح المجتمع وتدع ما يضر ولتتحكم فى إيجار العقارات، وفى نسب الأجور، ولتؤمن المرافق العامة، وتمنع الإحتكار ولتحرم الربا والربح الفاحش والإستغلال. هذا الإسلام لا يوافق الطبقات المستغلة ولا يضمن معه المستغلون البقاء".[٤٧]

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال فى الإسلام. أما الشق الثانى الخاص بعدالة الحكم فهويتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية أى بالديمقراطية، وفقا لقطب "الحاكم فى الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو **إرادة المحكومين**، والبيعة الإختيارية هى الطريق الوحيد لتلقى الحكم والواقع التاريخى قام على هذا المبدأ". لذلك يجب فى رأى سيد قطب "إزالة القيود التى تجعل الإنتخاب غير ممثل لحقيقة الرأى فى الأمة فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو [٤٨]صاحب السلطان كما هو واقع".

تلك هى أفكار قطب الأساسية عن العدالة الإجتماعية وعدالة الحكم، وفيما عدا الشق الخاص بالديمقراطية فقد تحققت – كما أوضحنا – بدرجة كبيرة فى ظل الحكم الناصرى، الأمر الذى أفقد مشروع قطب الشعبوى – شأنه شأن المشروع الإخوانى – أية قيمة حقيقية. فى هذا السياق بدأ السياسى – العدالة الإجتماعية وديمقراطية الحكم – يختفي سريعا لصالح ما هو دينى حيث برزت فى الكتابات التالية مفاهيم الحاكمية والجاهلية، التى كان أساسها موجودا فى ظل الخطاب القطبى، فى كتبه المتتالية **هذا الدين والمستقبل لهذا الدين** والتى وردت تفصيلات لها فى الطبعات الثانية لكتاب **فى ظلال القرآن** وأخيرا تبلورت فى كتابه **معالم فى الطريق**. ويميز كثير من الباحثين بين

---

[٤٧] سيد قطب **معركة الإسلام والرأسمالية** (الدار السعودية للنشر والتوزيع ١٩٦٩ ط٤) صـ ١٠١، مشار إليه فى نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الدينى**، صـ ٨٦.

[٤٨] نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الدينى**، صـ ٧٠ (بتصرف).

المرحلة الإجتماعية فى فكر سيد قطب، التى كان أبرزها **العدالة الإجتماعية فى الإسلام ومعركة الإسلام والرأسمالية**، وإختفاء هذه المرحلة لصالح أفكاره الجديدة عن الحاكمية والجاهلية وغيرهما. بدأت تلك المرحلة فى نهاية الخمسينات وبداية الستينات ومثلها **معالم فى الطريق**.[٤٩] والفرق بين المرحلتين ليس كما ذهب حسن حنفي فى تحليله النفسى للتحولات فى شخصية سيد قطب على أثر الإعتقال والتعذيب داخل السجون، إنما جاء هذا التغيير كنوع من الرد على تجاوز الواقع لمشروعه النخبوى، فإستدعى قطب مقولات الجاهلية والحاكمية وغيرهما وكانت فارقة فى بنيته الفكرية قبل صدور **المعالم** كأدوات تحليل لتشريح الناصرية ووأدها.

---

[٤٩] أنظر د. عبدالله النفيس، الإخوان المسلمون فى مصر: التجربة والخطأ، د. عبدالله النفيس، تحرير **الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية أوراق فى النقد الذاتى**، ود. حسن حنفى، **الدين والثورة فى مصر** ج٦

الفصل الثالث

الحركة الإسلامية فى السبعينات

مـدخـــل:

عندما عاد سيد قطب ضيفا على السجون للمرة الثانية والأخيرة، فى صباح ٢٩ أغسطس عام ١٩٦٦، رفرفت راية سوداء أعلى سجن الاستئناف بالقاهرة تمهيدا لإعدام سيد قطب وأثنين من رفاقه تنفيذا لحكم المحكمة العسكرية العليا. وقد أعطى تمسك سيد قطب بأفكاره حتى آخر لحظة من حياته دفعة قوية لهذه الأفكار لتنتشر ليس فى مصر فحسب بل فى كثير من الدول الإسلامية.

لكنها كانت أفكارا غامضة وملتبسة، بل أقرب إلى جملة من الخواطر غير المرتبة، لذا لم يتمكن أحد من قراءتها بصورة مناسبة. وسقطت فى يد الأجيال اللاحقة حيث فسرها كل فريق بالقدر الذى استوعبه. لم يقتصر غموض أفكار قطب على أجيال نشطاء الإسلاميين، بل امتد إلى العديد من الباحثين المعنيين بالحركة الإسلامية. انتهى البعض إلى أن أفكار قطب التى وردت فى "معالم فى الطريق" هى ذاتها أفكار جماعة الإخوان المسلمين، والبعض الآخر أكد على أن سيد قطب هو منظر تيار الجهاد الإسلامى.[1]

وهذه الرؤية الأخيرة تكاد تكون من المسلمات فى الكتابات التى تناولت الحركة الإسلامية الراديكالية، خاصة تيار الجهاد. لكننا لا نتفق مع ما ذهب إليه بعض الباحثين إلى تماثل أفكار قطب مع أفكار الإخوان، كما لانعتقد أن تيار الجهاد تأثر بأفكار قطب. وسنرى فى الفصول القادمة أن أفكار قطب كان لها تأثير محدود على البنية الفكرية لتيار الجهاد بينما نجد حضورا صريحا لابن تيمية فى جميع كتابات هذا التيار. أما الفكرة الشائعة عن أن عنف تيار الجهاد تأسس على رؤية قطب فهى خطأ رائج فى كثير من الأدبيات. وسنرى عند حديثنا فى الفصل المخصص للعنف السياسى أن تيار

---

[1] نقصد بتيار الجهاد كل من تنظيم "الجماعة الإسلامية الجهادية" الذى يعتبر عمر عبدالرحمن أبرز رموزه، وتنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" وأبرز قياداته فى الخارج الدكتور أيمن الظواهرى.

الجهاد أسس رؤيته للعنف بتناقض تام مع أفكار قطب خاصة تلك التى تضمنت رؤيته للتغيير ولإقامة الدولة الإسلامية.

عندما عاد قطب إلى السجن عام ١٩٦٥ لم تتح لـه الفرصـة لتفصيل أو توضيح أو تطوير أفكاره - بالأحرى خواطره - التى وردت فى المعالم. وتصاعدت الأحداث سريعا حيث تمكنت السلطات من توجيه ضربات مؤثرة لتنظيم قطب بعد إعدامه وتم القضاء على التنظيم تماما. لكن أفكار سيد قطب وما أثارته من ردود فعل متباينة لم تنته بوفاته، بل إن هذه الوفاة منحت أفكاره قوة دفع هائلة فى الصراع الذى دار حولها.

ظهرت أولى بوادر الصراع حول أفكار سيد قطب داخل السجون. حيث بدأ الإخوان المعتقلون مواجهة "المحنة" الثانية على يد جمال عبد الناصر ودار هذا الصراع بين ما تبقى من أفراد تنظيم سيد قطب المقتنعين بأفكاره وبين قادة جماعة الإخوان المسلمين، وعلى رأسهم مرشدهم حسن الهضيبى. ويورد أحمد عبد المجيد أحد القادة الأربعة للتنظيم الذى تولاه سيد قطب - تفاصيل هذا الصراع على النحو الآتى. فقد طالب الإخوان القدامى أن يكتبوا لهم آراءهم حول تكفير الناس والحاكم. وبالفعل أعدت مذكرة تشرح الضوابط الشرعية التى يعتمد عليها مؤيدو سيد قطب فى تكفير الحاكم، وجاء نقدها من المرشد العام حسن الهضيبى وأعيد الرد وعليه ملاحظات واعتراضات مؤيدى قطب. يقول أحمد عبد المجيد:" بعد عدة أشهر وصلت نسخة أخرى مزيدة ومنقحة وحذفت منها الموضوعات الصارخة وعلمنا أن الذى قام بوضعها الأستاذ مأمون الهضيبى نجل الأستاذ المرشد العام وبمعاونة بعض الإخوان بالمزرعة وبموافقة الأستاذ المرشد على ما جاء فيها بعد عرضها عليه، ولما وصل ذلك البحث - الذى طبع فيما بعد تحت عنوان **دعاة لا قضاة** تأليف حسن الهضيبى - ثارت الخلافات على أشدها فى سجون قنا والقناطر وليمان طره والمزرعة".[٢] ويرصد أحمد عبد المجيد بروز ثلاثة اتجاهات داخل السجن عقب صدور بحث **دعاة لا قضاة**:

الأول: وافق عليه حتى قبل قراءته باعتباره أمرا صادرا من المرشد العام.

الثانى: بدأ فى المراجعة والدراسة ومنهم من استجاب لرؤية البحث بعد فترة قصيرة، ومنهم من وافق بعد فترة متأخرة نسبيا أو متأخرة جدا.

---

[٢] أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، صـ ٢٥١.

الثالث: لم يوافق على ما ورد فى البحث على ضوء معرفته السابقة. وأكد هذا الفريق أن بحث الهضيبى به كثير من المخالفات الشرعية.[٣]

انتهى الخلاف والصراع على أفكار سيد قطب بأن على من يخالف ما جاء فى دعاة لا قضاة أن يبحث له عن جماعة أخرى. وأدى الخلاف إلى توضيح موقف جماعة الإخوان المسلمين من فكر سيد قطب، وأصبحت الموافقة على دعاة لا قضاة شرطا أساسيا لعودة أى من أفراد تنظيم ١٩٦٥ إلى جماعة الإخوان. وبعد فترة من هذا الصراع الحاد تمايزت المواقف وتحددت داخل أوساط الإسلاميين المعتقلين، لتبدأ حقبة جديدة فى العمل الإسلامى، حقبة السبعينيات.

مع بداية هذه الحقبة تمايزت وتبلورت ثلاثة خطوط رئيسية:

الأول: خط الإخوان المسلمين واتخذ منحى أكثر اعتدالا بتأكيد تعارضه مع أفكار سيد قطب.

الثانى: خط الجهاد بتنويعاته المختلفة، وهذا الخط لم ينشأ من داخل صفوف الإخوان ولا يمت بصلة لفكرهم، وسنرى أن تأثر هذا الخط بأفكار سيد قطب كان ضئيلا، خاصة فيما يتعلق برؤيته للدولة، أما فيما يتعلق باستراتيجية التغيير واتباع منهج العنف، فكانت رؤيتهم على نقيض ما طرحه سيد قطب.

الثالث: خط التكفير والهجرة الذى بلوره شكرى مصطفى عقب خروجه من السجن. وهو التيار الذى تأثر بصورة كبيرة بأفكار سيد قطب وكانت قيادته من أعضاء جماعة الإخوان قبل تأسيس خط التكفير.

شكلت هذه الخطوط الثلاثة مجمل اتجاهات الحركة الإسلامية فى بداية السبعينات. وسوف نتعرض بالتفصيل فى الصفحات القادمة لكيفية نشأة ونمو خطى الإخوان والجهاد باعتبارهما موضوعنا الرئيسى. أما خط التكفير فسنكتفى بعرض سريع لنشأته وذلك لسببين **أولا:** تجنبا للخلط بين الجماعات المختلفة. **ثانيا:لأن** هذا التيار قد تراجع فى الثمانينات وما بعدها، حيث يمكن القول أنه لم يعد له تأثير حقيقى على خريطة الحركة الإسلامية.

---

[٣] أحمد عبدالمجيد، الإخوان وعبدالناصر، القصة الكاملة لتنظيم ١٩٦٥، صـ ٢٥٢.

- **التكفير والهجرة**

يعتبر شكرى مصطفى أول من أسس جماعة منظمة ذات عضوية يعتد بها على أساس خط التكفير الذى برز فى نهاية الستينات عقب المناقشات التى جرت لأفكار سيد قطب. وتتضمن الأفكار الأساسية لهذه الجماعة "التكفير والهجرة" واسمها الحقيقى "جماعة المسلمين"، التمييز بين مرحلتين فى تحركها نحو الإستيلاء على السلطة وإقامة الدولة الإسلامية. المرحلة الأولى: مرحلة "الاستضعاف" ويكون فيها المسلمون – وهم أعضاء الجماعة فقط – ضعفاء ولا يقوون على مواجهة الدولة القائمة، مما يتوجب على أعضاء الجماعة أن يهاجروا إلى مكان آمن، وهناك يعدون أنفسهم للوصول إلى مرحلة الإستقواء. وتبدأ المرحلة الثانية وهى "التمكين" أى التمكن من الدولة القائمة الكافرة لإقامة الدولة الإسلامية. وتأثر شكرى مصطفى بأفكارسيد قطب عن "الهجرة" وأحكامها، كما تأثر بأفكاره عن "المفاصلة" و"العزلة"، ولكنه فسرها بشكل قسرى حيث أصبحت "العزلة" عند شكرى مصطفى جسدية وكاملة، وهذا عكس ما ذهب إليه سيد قطب حيث العزلة عند قطب شعورية وليست مادية، بمعنى أن العزلة التى أكدها قطب مجالها القلب.

نشأت الأفكار الأساسية للجماعة الأم – جماعه المسلمين – داخل سجن أبو زعبل. عندما نزح شكري مصطفي من بلدته – أبو قرقاص–ليدرس في جامعه أسيوط حيث تعرف هناك علي أعضاء الإخوان المسلمين وانضم إليهم. وفي عام ١٩٦٥ قام شكري مصطفي بتوزيع منشورات الإخوان وتعرض بسبب ذلك للإعتقال أودع بداية في سجن ليمان طره ثم نقل إلي سجن أبو زعبل حيث أمضي نحو ست سنوات حتى أفرج عنه في١٦أكتوبر ١٩٧١ في إطار قرارات الإفراج التي أصدرها السادات بالعفو علي أعضاء من جماعة الإخوان المسلمين. وكما كان الحال في كافة السجون التى استضافت الإخوان المسلمين فى هذه الفترة شهد سجن أبوزعبل مناقشات حامية وانقسم الفريق إلى فريقين. أيد البعض أفكار سيد قطب فى كتابه **معالم فى الطريق** بينما استمر الفريق الأخر – المحافظ – على نهج الإخوان المسلمين رافضا أفكار سيد قطب. واعتمد الفريق الثانى على آراء حسن الهضيبى المرشد العام للإخوان المسلمين آنذاك التى أوردها فى كتابه دعاة لا قضاة والذى كرسه لتنفيذ آراء سيد قطب.

وفى ظل أمواج الأفكار المتلاطمة والمتناقضة كان شكرى مصطفى يستمع باهتمام بالغ إلى مناقشات الفريقين المتصارعين. ولكن لم يدم ذلك طويلا فسرعان ما انضم إلى الفريق المؤيد لأفكار سيد قطب.لكن انضمام شكرى مصطفى لهذا الفريق لم يرحه من صداع المناقشات المحتدمة. فقد نشب صراع أكثر شراسة داخل الفرق المؤيدة لأفكار سيد قطب. فانقسم الفريق مجموعتين نتيجة لاختلاف فى تفسير فكر سيد قطب عن "المفاصلة "، فالأولى رأت أن المفاصلة – العزلة أو الانفصال – التى يعنيها سيد قطب هى العزلة الشعورية عن المجتمع الجاهلى لكن دون هجرة ومع استمرار تواجدهم بداخله. فى حين رأت المجموعة الثانية أن المقصود "بالمفاصلة" العزلة الكاملة عن المجتمع والهجرة إلى مكان آمن طالما أن جماعة المسلمين فى "مرحلة استضعاف" لإقامة المجتمع المسلم هناك حتى تتمكن الجماعة وتعود لتحرير المجتمع الجاهلى.

وقد أيد شكرى مصطفى رأى المجموعة الأخيرة بحماس، إلا أنه وحتى عام ١٩٦٩ لم يكن له شأن فى قيادة هذه المجموعة حتى خلع الشيخ على عبده جلبابه!!. ففى هذا العام وبعد سنوات داخل السجن من العراك وتبادل الإتهامات وتكفير المجموعات الأخرى التى قادها الشيخ على عبده أمير هذه المجموعة التى انضم إليها شكرى مصطفى – والشيخ على كان الشقيق الأصغر لعبد الفتاح اسماعيل أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ – فجأة أعلن هذا الشيخ تخليه عن أفكار المجموعة وأعلن إقتناعه بآراء المرشد العام حسن الهضيبى. وبحركة مسرحية لكى يعبر عن قناعته الجديدة، خلع جلبابه

وأعلن أنه "تخلى عن التكفير بالضبط كما تخلى عن جلبابه" ولم يدم الوقت طويـلا حتـى تصدعت مجموعته تماما.[٤]

ولم يتبق من"جماعة المسلمين" سوى شكرى مصطفى داخل سجن أبو زعبل، وظلت الأفكار التى اعتنقها بعد مناقشات الشيخ "علـى عبده" معه حبيسة عقلـه، حتـى جاءت الفرصة ليطلقها فى أكتوبر ١٩٧١ عندما أفرج عنه، عاد شكرى مصطفـى إلـى أسيوط وحيدا مع أفكاره حيث جاب ضواحى وقرى أسيوط مصطحبـا معـه ابـن اختـه – مـاهر بكرى – الذى اقتنع بأفكاره ليدعوا معا لأفكارهما كل يوم جمعة.

وخلال ست سنوات هى الفترة الممتدة من تاريخ الإفراج عن شكرى مصطفـى فـى ١٩٧١ حتى وقوفه على حبل المشنقة عام ١٩٧٧، إنضـم نحـو ألفيـن مـن الشـباب إلـى "جماعة المسلمين".[٥] وقد تميزت الأطروحات الفكرية "لجماعة المسلمين " التى وضعها شكرى مصطفى باتباع خط التكفير الذى كانت جذوره قد طرحت فى **معالم فى الطريق** لسيد قطب. ففى رأى الجماعة أن الأصل فى الواقع الكفر ولا تعذر الجماعـة أحدا من الناس بجهله أو ضعفه فالأصل فى الجميع الكفر والشرط الوحيد للهرب من براثن الكفر إلى الإيمان هو الانضمام إلى الجماعة لذلك فقد اعتبر شكرى مصطفى أعضاء جماعتـه هم المسلمون فقط فى المجتمع وكل من خارجها كافر!!

وبالرغم من تبنى الجماعة لخط التكفير إلا أنها منعت أعضاءها من المجاهرة بتكفير النـاس والمجتمـع تجنبـا للضـرر المتوقـع بينمـا يعيـش أفـراد الجماعـة فـى "مرحلـة الاستضعاف" وحتى تتم هجرة الجماعة إلى الجبال وهناك وبعـد إقامـة مجتمـع إسـلامى تجـوز المجـاهرة بتكفير المجتمـع وهنـاك تستعد الجماعـة قتاليـا وعدديـا حتـى "مرحلـة التمكن" ثم تعود الجماعة إلى المجتمع "الكافر" لتحريره من نير"الجاهلية" وإقامة المجتمـع الإسلامى.

ولم تبدأ "جماعة المسلمين" الهجرة فعليا إلا بعد وقائع عنف إرتكبتها الجماعة عندمـا أرسل أميرها شكرى مصطفـى مجموعـات مـن الجماعـة لتـأديب وعقـاب عـدة أعضـاء

---

[٤] جيلز كيبل، النبى والفرعون، صـ ٦٤.

[٥] المرجع نفسه صـ ٦٥

تخلوا عن أفكار "جماعة المسلمين" وشكلوا جماعة أخرى وهو ما اعتبره ارتدادا عن الإسلام.

وفى إحدى حملات التأديب ألقت الشرطة عام ١٩٧٣ القبض على ١٤ من أعضاء "جماعة المسلمين" وعندئذ وخشية اضطهاد الشرطة وإيذائها بدأت الجماعة هجرتها إلى الجبال والكهوف. عاش أعضاء الجماعة حياة كاملة متنقلين بين الجبال والكهوف مع زوجاتهم. وانتبهت الصحافة إلى نوعية الحياة الغريبة التى تعيشها الجماعة فشنت عدة حملات صحفية خلال عامى ١٩٧٤، ١٩٧٥. وكان ضمن المشاركين فى هذه الحملة وزير الأوقاف الشيخ محمد الذهبى. وردا على إعتقالات الشرطة وتشويه صورةالجماعة فى الصحف وتزايد الانشقاقات بين أعضائها قرر شكرى مصطفى القيام بعملية كبرى تعيد التوازن المفقود للجماعة. كانت هذه العملية هى إختطاف الشيخ الذهبى فى مساء ٣٠ يونيو١٩٧٧. وفى مقابل الإفراج عن الرهينة طالبت الجماعة بالإفراج الفورى عن كافة معتقليها وفدية مالية قدرها ٢٠٠,٠٠٠ جنيه ونشر بيان لها يوضح موقفها من الحملة الصحفية التى شوهت آراءها إلا أن هذا المطلب لم ينفذ.

وعليه نفذ شكرى مصطفى تهديده وأمر بقتل الشيخ بإطلاق رصاصة على عينه اليسرى، وهى العقوبة التى كان يهدد دائما بها كل من يعترض عليه.

وبقتل الذهبى وبالقبض على أغلب أعضاء الجماعة وإعدام أميرها شكرى مصطفى فى عام ١٩٧٧ تنفيذا لحكم المحكمة العسكرية تكون "جماعة المسلمين" قد انتهت فعليا.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن خط التكفير وإن نشأ فى أوساط أعضاء كانت لهم انتماءات لجماعة الإخوان المسلمين إلا أن هذا الخط كان معاديا للإخوان، بل أنه تأسس على رفض مقولات الإخوان وفكرهم كما عبر عنه الهضيبى فى كتابه "دعاة لا قضاة". وقد أدان شكرى مصطفى بشدة الإخوان المسلمين قائلا: " إننى أتهم قادة الحركة الإسلامية هؤلاء بأنهم قادوا رجالهم إلى هلاكهم... قادة الإخوان المسلمين الذين سلموا إخوانهم إلى جلاديهم وأوصلوهم للمشانق وللسجون وللخيانة العظمى... لقد دمروا حياة رجالهم وعبثوا بهم دون أدنى مسئولية".[٦] وقد انتهى جيل كيبل فى دراسته لجماعة شكرى مصطفى إلى أن هذه الجماعة لم تكن "سوى الاحتقار لإستراتيجية الإخوان

[٦] المرجع نفسه، صـ ٦٧.

المسلمين الجدد الذين التفوا حول هيئة تحرير مجلة الدعوة. فهو – شكرى مصطفى – لم يعتبر الإخوان المسلمين - وبدرجة ما من سار على دربهم - جزءا من حركة الإسلاميين، وقد قال لقاضى المحكمة العسكرية: "جماعة المسلمين هى الحركة الإسلامية الوحيدة التى وجدت منذ قرون. أما بالنسبة للإخوان المسلمين، فإن الله لم يشد من أزرهم، وهذا برهان دامغ على أنهم لم يكونوا على حق ولم يكونوا حركة إسلامية شرعية، وعلى أن دعوتهم كانت محض خداع".[7] وإذا ما خصصنا الحديث عن تيار الإخوان المسلمين وتيار الجهاد وهو موضوع البحث، سنبدأ بدراسة واقع الإخوان فى السبعينات ثم ننتقل إلى نشأة تيار الجهاد الإسلامى وسنسعى من ناحية لإيضاح العلاقة بين الإخوان والجهاد فى النشأة والتطور ومن ناحية ثانية سنشير إلى أزمة كل منهما فى النشأة. وفى هذا السياق نتعرض إلى تأثير كل منهما على الجماعات الدينية التى برزت فى أوائل السبعينات فى ظل حماية نظام الحكم، ثم نتعرض لتطور هذه الجماعات حيث تمايز داخلها اتجاهان الأول يؤيد الإخوان المسلمين فى القاهرة وبحرى بينما ينجذب الثانى إلى أفكار الجهاد خاصة فى جامعات جنوب مصر. وسنتعرض بالتحليل إلى المتغيرات التى أثرت فى هذه الجماعات الدينية والتى أدت - باتجاه داخلها - إلى تطوير أفكارها من مهادنة نظام الحكم وتقبل دعمه إلى معاداته والخروج عليه، وعندئذ سنعرض لوحدة حلقات الجهاد، تلك الوحدة التى كان ثمنها حياة السادات فى عام ١٩٨١.

---

[7] المرجع نفسه، صـ ٨٣.

(١)

الإخوان والسادات

جاءت قرارات الإفراج عن الإخوان المسلمين وإسقاط قضيتهم، لتمثل بداية مرحلة جديدة لنمو كافة التنظيمات الإسلامية التي ظهرت في ساحة العمل السياسي "الإسلامي". دفعت الظروف التي تسلم فيها الرئيس السابق أنور السادات مقاليد الحكم إلى حدوث تقارب بينه وبين قادة الإخوان المسلمين المفرج عنهم، انتهى هذا التقارب بتسهيل قيام الإخوان بأنشطتهم دون معارضة من الدولة. ويرجع هذا التقارب في الواقع إلى أسباب موضوعية، فالسادات قام بالتخلص من الشعارات التي طرحها عبد الناصر واتجه أكثر إلى إنتهاج سياسات إقتصادية وإجتماعية وسياسية تبدومختلفة عن كل ما كان يتبعه عبد الناصر. بالإضافة إلى ذلك قام بإزاحة عدد من الرموز والقيادات السياسية التي كانت معارضة لسياساته الجديدة، فبدا أن نظام الحكم يفتقد إلى الشرعية التي تسانده خاصة بعدما عرف باسم ثورة ١٥ مايو ١٩٧١، وتمثلت الشرعية الجديدة في محورين أساسيين، الأول سلبي حيث نشطت حملة دعائية ضد مساوئ الحكم الناصري، والمحور الثاني: الاعتماد على الليبرالية كإطار للحكم سياسيا وإقتصاديا ولم تكن هذه التغيرات السياسية والإقتصادية التي اندفع إليها السادات محض رغبات شخصية، بل كانت تمثل التطور الطبيعي لتجربة رأسمالية الدولة التي أسسها عبد الناصر وعبرت هزيمة ١٩٦٧ عن فشلها. في ظل هذه الظروف بدأ صعود ظاهرة الإسلام السياسي من جديد، وأصبح "الإسلام هو الحل" هو الشعار الملهم للجماهير بدلا من شعارات "الوحدة" و"الاشتراكية" تلك الشعارات التي فشلت في تجاوز التخلف أو الوصول للحداثة. لكن شعار" الإسلام هو الحل" لم يكن تجاوزا لفشل نموذج رأسمالية الدولة بل كان في الواقع تعبيرا أصوليا عن هذا الفشل. فلم يقدم الإسلام السياسي مفهوما تحرريا للإسلام ليتجاوز أزمة التخلف. وكانت التغيرات السياسية والإجتماعية والإقتصادية التي سعى السادات لتحقيقها تنبئ بحركات جماهيرية واسعة ردا على تلك التغيرات التي أصابت العقل الجمعي للأمة بخلل عميق، فسيصبح بعد قليل العدو

الإسرائيلى محض صديق ينبغى هدم "الحائط النفسى" بيننا وبينه، وتصبح قيم العدل الإجتماعى محض "حقد طبقى أسود" حسبما عبر السادات.

ومع تعقد المسألة الوطنية "إحتلال سيناء" وتأجيل السادات لقرار الحرب نشطت قوى اليسار فى الجامعات المصرية وأصبحت تشكل مصدر ازعاج للحكم، الذى كان يعانى فى الأصل من الإفتقار إلى الشرعية التى تقنع الجماهير بأحقيته فى الحكم. اندفع النظام تجاه التعاون مع قوى الإسلام السياسى. وفى تقديرنا فإن هذا التعاون لم يكن محض مؤامرة من السادات تهدف فقط لضرب اليسار كما هو شائع لدى كثير من اليساريين فذلك يعد تبسيطا مخلا لما حدث. نحن نميل إلى أن التحالف الذى تم بين السادات وفصائل من الإسلام السياسى كله يعكس حلا لطرفى التحالف، فمن ناحية منحت هذه الفصائل بشعاراتها الدينية نوعا من الشرعية كان يفتقدها السادات، كما كانت هذه العلاقة امتدادا موضوعيا لمشروع السادات الداعى للتعاون مع دول الخليج.

وفيما يتعلق بفصائل الإسلام السياسى التى تعاونت مع السادات فكان التحالف يعكس أهدافا أخرى أهمها العمل بهدوء دون ضغط من الدولة ويأتى بعد ذلك ضرب اليسار، الذى مثل مصلحة مشتركة لطرفى التحالف. وقد لعبت تيارات الإخوان المهاجرة لدول النفط دورا واضحا فى ظهور هذا التحالف، ولأن دول الخليج أصبحت قبلة طرفى التحالف لأسباب مختلفة لم يكن غريبا أن تتم عودة الإخوان عبر بوابة السعودية وبرعايتها.

وخلال أوائل السبعينات جرى حواران بين نظام السادات وجماعة الإخوان المسلمين. الأول عام ١٩٧١ وتولته قيادات الإخوان فى المنفى. والثانى داخل السجون بين الإخوان ومسئولين فى أجهزة الأمن،كان أبرزهم اللواء فؤاد علام.

كان اللقاء الأول بدعم من مجموعة الإخوان فى المهجر، خاصة فى دول الخليج وكان أبرزهم سعيد رمضان والدكتور محمود أبو السعود والشيخ مناع القطان وسعد الدين إبراهيم وغيرهم من الإخوان الذين هاجروا من مصر خلال الفترة الناصرية وتمكنوا من تكوين ثروات هائلة أضافت لثقلهم التنظيمى داخل الجماعة قوة ونفوذا تعاظم فى ظل غياب القيادات الفاعلة داخل أسوار السجن. ويورد عادل حمودة تفاصيل هذا اللقاء نقلا عن محمد حسنين هيكل.

"فى صيف سنه ١٩٧١ نجح الملك فيصل فى أن يرتب اجتماعا بين السادات وبين مجموعة الإخوان المسلمين الذين ذهبوا إلى الخارج وبالفعل فقد عقد إجتماع فى إستراحة الرئيس – جانا كليس – فى إطار من السرية المطلقة حضرها زعماء الإخوان فى الخارج بعد أن حصلوا على ضمان بتأمين دخولهم إلى مصر وخروجهم منها والتقوا هناك بالرئيس السادات، وخلال المناقشات التى جرت فى ذلك الاجتماع قال السادات للإخوان الذين قابلهم أنه يواجه المشاكل من نفس العناصر التى قاسوا هم منها (كان قد فرغ لتوه من معركته مع ما يسمى بمراكز القوى) وأنه يشاركهم أهدافهم فى مقاومة الإلحاد والشيوعية وكذلك فإن عبد الناصر قد خلف له تركة ثقيلة وعرض عليهم استعداده لتسهيل عودتهم إلى النشاط العلنى فى مصر بل وكان على استعداد لعقد تحالف معهم لكن الإخوان الذين قابلهم السادات فى ذلك الوقت لم يكونوا قادرين على إتخاذ قرار، ويبدو أنهم لم يكونوا واثقين من احتمالات التعاون معه. وكانت لهم شكوكهم حول نواياه، وفى كل الأحوال فإنهم حتى ذلك الوقت كانوا يعتبرونه جزءا من ثورة ٢٣ يوليو".[١]

وتجددت اللقاءات عبر قادة الإخوان المفرج عنهم حديثا من السجون وعلى رأسهم عمر التلمسانى، الذى يروى تفاصيل هذه اللقاءات فيقول: "جاءنى فى عام ١٩٧٣ فضيلة الشيخ سيد سابق وأخبرنى أن السيد أحمد طعيمه – وكان وزيرا فى عهد السادات – جاء وأخبره أن السادات على استعداد للقاء بعض الإخوان المعروفين لإزالة ما فى النفوس. وذهبت إلى فضيلة المرشد حسن الهضيبى الذى كان فى الإسكندرية وأخبرته بحديث الشيخ سيد سابق معى، فقال لى فضيلته إن الفكرة لا بأس بها... وكلفنى أن أستمر فى المفاوضات".[٢]

وعن وساطة أخرى لعب فيها عثمان أحمد عثمان دورا بارزا يقول عنها التلمسانى: "طلب منا السيد عثمان أحمد عثمان – كان وزيرا للإسكان حينذاك – أن تلقاه مجموعة منا، فذهبت أنا ود. أحمد الملط والحاج حسن عبد الباقى والأستاذ صالح أبو رقيق وقابلناه، فرأى أنه من الخير أن نقدم للسادات وجهة نظرنا فى الإصلاح كتابة... فكتبنا

[١] عادل حمودة، **الهجرة إلى العنف** (القاهرة: دار سيناء للنشر، ١٩٨٧) صـ ٦٠.

[٢] عمر التلمسانى، **ذكريات لا مذكرات** (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية ١٩٨٥) صـ ١١٣.

له وجهة نظرنا فى تسعة صفحات فلوسكاب... ثم كانت لى مقابلات مع السيد حسنى مبارك - كان نائبا لرئيس الجمهورية".[٣]

وحسب رواية التلمسانى فإن هذه اللقاءات لم تسفر عن اتفاق محدد وربما يكون قد تحفظ فى الاسترسال خشية أن يؤكد ما يردده كثيرون من تحالف السادات مع الإخوان وهو ما دأب قادة الإخوان على نفيه، إلا أن الحوارات التى كانت تجرى داخل السجن بين قيادات الإخوان توضح إلى حد كبير ما تم الإتفاق عليه بين طرفى التحالف. ونورد تفصيل هذه الحوارات نقلا عن مذكرات على عشماوى، أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ والذى كان همزة الوصل بين الإخوان داخل السجن وأجهزة الأمن. وفقا لعشماوى" تم الاتفاق على تجميع الإخوان كلهم فى سجن طره حتى مطالبة أجهزة الأمن للإخوان " بتأييد " الحكم قبل الإفراج عنهم، وقد مثلت هذه المطالبة مشكلة كبرى حيث حدثت خلافات مريرة بين صفوف الإخوان المسلمين حيث تم عزل كل من "أيد" عبد الناصر باعتبارهم خارجين عن الجماعة، فكان من الصعب على هؤلاء الذين عزلوا " المؤيدين " أن يقولوا بما رفضوه فى السابق، وقد تم الالتفاف حول لفظة التأييد، بصيغ تعطى ذات المعنى مثل الوعد بعدم مقاومة السلطات فى المستقبل".[٤] ويورد على عشماوى نص الإتفاق فى صورته النهائية " يتم الاتفاق على ما سمى بالمبادئ الستة، وكانت هذه المبادئ عبارة عن ثلاثة تلتزم بها الدولة، وثلاثة يلتزم بها الإخوان، أما الثلاثة التى تلتزم بها الدولة فهى:

- الإفراج عن الإخوان وإسقاط القضية.
- عودتهم إلى أعمالهم.
- عدم التعرض لهم فى نشر الدعوة والسماح لهم بالخطابة على المنابر ونشر الدعوة بالكلمة.

أما الثلاثة التى يلتزم بها الإخوان فهى:

- نبذ العنف.

---

[٣] المرجع نفسه، صـ ١١٤.

[٤] على عشماوى، **التاريخ السرى لجماعة الإخوان المسلمين**، م.س، صـ ١٧٢.

• عدم محاربة الحكومة.

• عدم رفع السلاح فى وجه الدولة.

وبناء على ذلك كتب جميع قادة الإخوان إقرارا بهذا الاتفاق وجرى إستدعاء عمر التلمسانى من الخارج ليوقع على الإتفاق ليكون ملزما للجميع".[٥]

ووفقا لهذا الإتفاق تم الافراج عن الإخوان المسلمين على دفعات كان أخرها فى ٢٢ مارس ١٩٧٥.

فى هذا السياق عادت جماعة الإخوان المسلمين إلى الساحة المصرية فى ظل حماية السادات، الذى "لجم" هذه العودة الجديدة باتفاق النقاط الست، بلور هذا الاتفاق على نحو صريح تكتيكا تاريخيا لجماعة الإخوان المسلمين. يهدف هذا التكتيك إلى ضمان دعم الحكم القائم للجماعة عند بدء نشاطها وبالتالى إتاحة أكبر فرصة ممكنة للتنظيم أن ينمو فى هدوء ولتجنب ضرب التنظيم الذى تحول إلى كيان مقدس وليس أداة للحركة. ويعد هذا التكتيك السمة المميزة لكافة التحالفات التى نمت بين جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها فى نهاية العشرينات وحتى حكم السادات. فى هذا السياق يمكن رصد ما يلى:

١.حرصت جماعة الإخوان منذ اللحظة الأولى لنشأتها فى نهاية العشرينات على الاتفاق وأحيانا التحالف مع القصر وأحزاب الأقلية الحاكمة. وكان الهدف من ذلك تحقيق أسرع نمو ممكن وانتشار التنظيم فى ظل حماية الحكم الملكى.

٢.سارت جماعة الإخوان على نفس النهج مع نظام ثورة يوليو، حيث كانت سياسة الإخوان المسلمين تقوم على " التأييد التكتيكى المحسوب الذى يخدم أهدافها الإستراتيجية العليا فى إستخلاص الحكم".

٣.تكرر هذا التكتيك مع حكم السادات فى اتفاق النقاط الست، وحرصت الجماعة على مهادنة السادات بهدف إعادة إحياء التنظيم الذى كان قد تشتت طيلة الخمسينات والستينات.

٤.تكون هذا التكتيك من شقين، الأول التحالف مع القوى السائدة بهدف حماية أنفسهم والذى اعتبره صلاح عيسى فى مقدمته للترجمة العربية لكتاب ميتشل **الإخوان**

---

[٥] المرجع نفسه، صـ ١٧٣.

المسلمون خروجا على دائرة التحالفات السياسية المعروفة إلى دائرة الإنتهازية السياسية. الثانى تركيز نشاط الجماعة على مواجهة خصوم الحكم. كان التحالف مع القصر وأحزاب الأقلية بهدف إضعاف حزب الوفد ومحاصرة الشيوعية، بينما كان الهدف من التحالف مع ثورة يوليو القضاء على الديمقراطية والأحزاب، وأخيرا كان الهدف من التحالف مع السادات محاصرة اليسار والحركة الطلابية المتنامية وإضفاء الشرعية على الحكم. الذى كان يعانى من أزمة انتفاء الشرعية مقابل تأمين عودة الإخوان للعمل دون ضغوط.

٥.يأتى هذا التكتيك كانعكاس للمفاهيم التنظيمية للجماعة التى باتت مستقرة فى أدبياتهم منذ نشأتهم وحتى الأن. تتلخص هذه المفاهيم فى أن الفترة ما بين بدء الحركة وحتى الاستيلاء على السلطة تمر بثلاث مراحل:

الأولى هى مرحلة التعريف

وخلالها يتم الدعوة العامة لفكر الجماعة وينضم للجماعة كل من يريد من الناس.

والثانية هى مرحلة التكوين

يتم فيها إنتقاء العناصر الأصلح للعمل مع الاهتمام بالبنية التنظيمية.

والثالثة هى مرحلة التنفيذ

حيث تكون " الثمرة " السلطة قد نضجت ويكون التنظيم مستعدا لالتقاطها عبر عمل متواصل وسريع.

أتاح هذا التكتيك للإخوان فرصا للنمو حيث يتسع التنظيم وتتوسع عضويته فى ظل حماية الحكم، لكنه لا يؤدى إلى تمكين الجماعة من الاستيلاء على السلطة أو الاقتراب منها، فقبل بلوغ الهدف يتحول "الحليف" الحكم إلى خصم يوجه ضربات شاملة للتنظيم. إلا أن الإخوان يعودون ليتبعوا من جديد نفس التكتيك الذى ينتهى بالفشل مرة أخرى.

كان التوصل إلى اتفاق النقاط الست بين نظام السادات وجماعة الإخوان المسلمين معبرا عن بداية مرحلة جديدة للإخوان. ونستطيع القول أن عودة الإخوان للعمل على الساحة السياسية جاءت بمساعدة إخوان المهجر الذين عبروا عن تنامى نفوذ الشرائح البرجوازية الكبيرة فى توجيه الجماعة إلى منهج التغيير السلمى والقضاء على أنصار

الدعوة إلى التغيير بالقوة. في الواقع لم يظهر تأثير نفوذ هذه الشرائح فقط في الاتفاق مع السادات ولكن كان هذا التأثير موجودا بدرجات محدودة في حياة الجماعة من قبل وقد برز مثلا في واقعة اختيار حسن الهضيبي كخليفة للإمام حسن البنا حيث يرجع هذا الاختيار إلى الدور الذي لعبه منير الدلة – أحد أثرياء الصعيد الذي انضم للجماعة عام ١٩٤٧ واقترب من البنا وأنفق الكثير من ماله على الدعوة – في عرض إسم الهضيبي، المعروف عنه معاداته للداعين للعنف والمعروف عنه أيضا قربه للقصر وقرابته لرئيس الياوران الملكي، كمرشد للجماعة كذلك من اعتبارات اختيار الهضيبي مرشدا، تجنيب الجماعة مخاطر القمع الذي تعرضت له بسبب ممارسات الجهاز الخاص من جهة وليضمن تحسين العلاقة مع القصر من جهة أخرى. ويشير ريتشارد ميتشل إلى ذلك قائلا: "خلال المحنة برز اسم منير الدلة في العمل مع عشماوي والباقوري من أجل المحافظة على وجود التنظيم، وهو عضو انضم في تاريخ حديث نسبيا للجماعة ووصف انضمامه بأنه إدخال للكاديلاك والأرستقراطية قلب الحركة، وبسبب إخلاصه وخدماته للجماعة في فترة الأزمات كان صوته مسموعا في المناقشات التي أحاطت باختيار خليفة للبنا، وبإيحاء منه في اجتماع بمنزله برز إسم حسن إسماعيل الهضيبي لأول مرة"[٦] هكذا ظهر تأثير برجوازي الإخوان في إختيار الهضيبي. ويمكننا أن نلاحظ أن اختيار الهضيبي لم يكن بمعزل عن آرائه الرافضة للعنف. ووضح ذلك في الصراع المرير الذي خاضه الهضيبي طوال فترة توليه منصبه مع قادة الجهاز الخاص وأنصارهم ثم صراعه مع الشباب الذين اقتنعوا بأفكار سيد قطب داخل السجون عام ١٩٦٥ ومع عودة الإخوان للعمل بعد الاتفاق مع السادات تنامى تأثير قيادات المهجر، التي تعاظمت ثرواتها في الخليج، ونجد تاثير هذه القيادات واضحا على مستويين: **الأول** صياغة التحالفات السياسية لجماعة الإخوان ولعل أبرز مثال على ذلك،الاتفاق مع السادات حيث عادت الجماعة للحياة السياسية بعد مفاوضات من قيادات المهجر مع السادات، **والثاني** تخلي الإخوان في عودتهم الجديدة في السبعينات عن برنامجهم الاجتماعي الشعبوي الذي تبنوه في الاربعينات والذي كان في مجمله يحمل قبل ذلك إنحيازا للقطاعات الشعبية والفقيرة في المجتمع ودعوته لمعاداة الإحتكار ومطالبته بإجراء اصلاح زراعي وتأميم الشركات الأجنبية وفرض ضرائب تصاعدية على أصحاب الدخول الكبيرة. وقد عبرت عن هذا البرنامج الشعبوي كتابات لسيد قطب

---

[٦] ريتشارد ميتشل، **الإخوان المسلمون**، الجزء الأول، صـ ١٤٠.

السابقة على "معالم فى الطريق" مثل "معركة الإسلام والرأسمالية"، وكتابات محمد الغزالى "الإسلام والمناهج الاشتراكية". ويبدو أن هذا البرنامج تأثر إلى حد كبير بنمو التيارات الإشتراكية واليسارية فى الأربعينات والخمسينات. ولعبت قيادات الإخوان البرجوازية دورا فى صياغة البرنامج الجديد الذى جاء برجوازيا متلائما مع التغيرات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التى شهدتها مصر فى مطلع السبعينات. فقد تضمن البرنامج دعما لإتجاه السادات نحو دعوة رؤوس الأموال العربية والأجنبية للإستثمار فى مصر، والإنفتاح الاقتصادى وحرية التجارة كما كان الدور الذى لعبه هؤلاء الأثرياء ارتدادا عن المواقف الأصلية للإخوان المناهضة للاستعمار، حيث كان تعاونهم وثيقا مع أنظمة الحكم فى الخليج والتى ارتبطت بعلاقات لا تنكر مع الامبريالية، وهو ما يعنى فى التحليل الأخير تعارضا مع مصالح الشعب المصرى. وأتاح هذا لعدد كبير من قادة الإخوان الأثرياء العودة والعمل فى مصر فى ظل الواقع الجديد. وأظهرت مجلة الدعوة تأييدا واضحا للشركات الخاصة وظهر ذلك من خلال الإعلانات التى تدفقت عليها، وكان من بينها إعلانات لشركة الشريف للبلاستيك وشركة مسرة للمقاولات، ومودرن موتورز وهذه الشركات الثلاث كانوا أعضاء من الإخوان المسلمين الذين كونوا ثرواتهم فى المملكة العربية السعودية. ولم ينف عمر التلمسانى، المرشد العام الثالث، مشاركة أعضاء من الإخوان فى الإستثمار حسب القوانين الإقتصادية الجديدة فيقول التلمسانى: " أن بعض أغنياء الإخوان يساهمون فى مسائل الإنفتاح الإستهلاكى".[٧] وهكذا نستطيع أن نرصد تغيرا فى البرنامج الإجتماعى للإخوان. ففى إطار النقد للتجربة الناصرية اندفع الإخوان لرفض التأميم وتبنوا الدعوة للإنفتاح وساهموا فيه وإعتبروا أن القطاع الخاص هو الركيزة الأساسية للإقتصاد، الأمر الذى يعنى أن الجماعة تبنت الفكر الإقتصادى الرأسمالى ودفعها ذلك لتأييد الإنفتاح وإنشاء شركات توظيف الأموال على الطريقة الإسلامية والمساهمة فى إقامة البنوك الإسلامية. وتبلورت هذه الرؤية فى نهاية السبعينات واستمرت حتى وقتنا هذا. وقد استغل أغنياء الإخوان هذا التحول فى المساهمة فى مجموعة من المؤسسات المالية مثل البنوك والمصارف الإسلامية وبعض شركات توظيف الأموال واستطاعوا أن يقدموا أشكالا مختلفة من الدعم للجماعة عبر إنشاء دور النشر الإسلامية التى تقدم كتابات قادة الإخوان.

٧جيلر كيبل، **النبى والفرعون**، صـ ١٠٣.

امتد تأثير قيادات المهجر الإخوانية إلى الفكر السياسى للجماعة، فساهموا فى ترسيخ إستراتيجية معتدلة نابذة للعنف ومتقاربة مع القيم السياسية للنظام الحاكم. تضح ذلك من خلال اختيار المرشد الثالث "عمر التلمسانى" الذى إشتهر بالدعوة إلى الإعتدال ونبذ العنف. وقد تبدو هذه الإستراتيجية مطابقة للمواقف الإقتصادية التى تبنتها الجماعة عقب عودتها فى السبعينات. وبهذه الإستراتيجية المعتدلة إنتهت مرحلة الصراع الطويلة بين مؤيدى الإعتدال والعنف فى أوساط الجماعة. ولكن يشير بعض الباحثين إلى التناقض بين هذه الإستراتيجية وسيطرة عدد من قادة الجهاز الخاص على المواقع القيادية للجماعة كما تشير كتابات من داخل صفوف الإخوان كان أبرزها رؤية الدكتور عبد الله النفيسى من أقطاب الإخوان فى الكويت إلى وجود تيارين: الأول يدعوإلى "تمدين" الجماعة وإكسابها طابعا ديمقراطيا فى أساليب عملها، وآخر يسعى "لعسكرة " عبر تشكيل التنظيم على أساس الإستعداد للإنقضاض على السلطة. وحسبما ترى هذه الكتابات فإن المرشد الثانى للجماعة حسن الهضيبى، الذى أفرج عنه عام ١٩٧١، هو أبرز ممثلى الإتجاه الأول بينما يمثل الإتجاه الثانى القادة السابقون فى الجهاز الخاص للإخوان المسلمين ومن أبرزهم مصطفى مشهور، نائب المرشد الحالى، وكمال السنانيرى وأحمد الملط وغيرهم. كما أننا نلحظ إشارات واضحة فى كتابات فريد عبد الخالق القطب الإخوانى المعروف إلى وجود تيارات متباينة ومدارس فكرية مختلفة داخل جسد جماعة الإخوان المسلمين، فهناك مجموعة النظام الخاص التى تأثرت بتجربتها التاريخية من خلال الجهاز الخاص فى الاربعينات – وهى المسيطرة على مقاليد الجماعة الأن – وبجوارها أيضا مجموعة تبنت آراء سيد قطب التى تختلف إلى حد كبير عن رؤية حسن البنا، وهو ما سنتعرض له تفصيلا فىالفصل الأخير الخاص بالعنف.

نرى أن ذلك يرجع إلى الدور الهام الذى لعبه هؤلاء القادة (منهم كمال السنانيرى وأحمد الملط ومصطفى مشهور) فى إعادة تشكيل التنظيم. ويمكننا أن نلاحظ أن تأثر هذه القيادات بتراثهم التاريخى من خلال المشاركة فى قيادة الجهاز الخاص لم يتعارض مع تسييد الإعتدال كإستراتيجية للجماعة ويرجع ذلك إلى الواقع الجديد الذى ظهرت فيه الجماعة والذى فرض عليها نبذ العنف، فالنظام لا يعارض عمل الجماعة بالإضافة إلى تأثير القيادات البرجوازية للإخوان والتى دعت لعدم اللجؤ للعنف لإتاحة الفرصة لأنشطتهم الإقتصادية للنمو. من جهة أخرى آثرت المشكلات الداخلية للجماعة على

تأييد إستراتيجية الإعتدال، حيث اهتمت الجماعة بتأكيد وجودها على الساحة السياسية وبدأت فى البحث عن حل لمشكلة الأجيال التى سنعرض لها بالتفصيل فيما بعد. وعلى الرغم من اتباع استراتيجية الاعتدال، كان هناك - كما سنلاحظ عند التعرض لموقف الإخوان من العنف - تواجد لفكرة استخدام العنف لدى بعض قيادات الإخوان المسلمين، وإن ظل نظريا، إلا أن هذا التواجد لم يمنع من اتباع الإخوان للإعتدال نظرا للعوامل السابق ذكرها.

ويلاحظ أن الدعوة للعسكرة فى الجماعة تركزت على الناحية التنظيمية، بمعنى آخر، أن الدعوة للعسكرة لم تكن تعبيرا عن تبنى الإخوان للعمل العسكرى، بل كانت دعوة لمزيد من الإنضباط التنظيمى وفرض الولاء والطاعة على شباب وأعضاء الإخوان لقادتهم.

وقد واجهت جماعة الإخوان المسلمين عقب عودة نشاطها فى أوائل السبعينات إشكاليات نجمت عن طول الغياب الذى أصاب الجماعة بخلل فكرى وحركى. فقد شهدت الفترة التى قضاها قادة الإخوان داخل السجون جملة من التغيرات السياسية والإقتصادية على الصعيد المحلى والعربى والدولى، مما أدى إلى انعدام قدرة الكوادر الإخوانية على التفاعل مع قضايا المجتمع وإنضاج رؤيتهم تجاهها.

مشكلة أخرى واجهت الجماعة نتيجة الانقطاع الطويل وهى الافتقاد إلى الكوادر الشابة القادرة على العمل وعلى دفع نشاط الجماعة. كما أدى الغياب الطويل داخل السجون إلى افتقاد الجماعة لكافة مؤسساتها الإقتصادية التى كانت تلعب دورا هاما فى تمويل نشاطها خلال الأربعينات والخمسينات.

استطاعت الجماعة التغلب على المشكلة الأولى والثالثة بالاستعانة بقادة الإخوان الذين هربوا من مصر فى وقت الأزمة مع عبد الناصر إلى دول الخليج وكونوا ثروات هائلة.

وقد ساهم التنظيم الدولى للإخوان المسلمين فى حل الأزمة المالية التى كان يعانى منها الإخوان، فمع الموجات الأولى من الإفراج عن قياداتهم بعد الاتفاق مع السادات بدأت الجهود تتركز فى اتجاهين: الأول إعادة بناء تشكيلات الجماعة وقد لعب عمر التلمسانى دورا هاما فى دعوة الشباب للانضمام إليها. والثانى إعادة الصلات العربية

بين الجماعة الأم فى مصر والإخوان فى الدول العربية فضلا عن الالتقاء مع قيادات المهجر فى الخليج.

فى هذا السياق وخلال حج عام ١٩٧٣ سافر مرشد الجماعة الثانى حسن الهضيبى إلى السعودية حيث عقد أول إجتماع موسع للإخوان فى الخارج،وجرى الاتفاق على تشكيل لجان للعضوية تعويضا عن الكشوف التى ضاعت خلال الإعتقالات وتم تشكيل لجان للكويت وقطر والإمارات والسعودية. بدأت قيادات الإخوان فى بلورة فكرة جديدة هى " التنظيم الدولى " وكان ذلك أول تحرك على الصعيد العربى للإخوان فى السبعينات، وبعد فترة من وفاة الهضيبى لم يتأسس التنظيم الدولى للإخوان ليحقق رغبتهم ليس للحصول على المال فحسب إنما أيضا بهدف تحقيق طموح الإخوان منذ مرشدهم الأول حسن البنا، الذى بشر بعودة الدولة الإسلامية كما كانت فى العصور الأولى للإسلام. وقد كرر القادة الحاليون ذات الفكرة. حيث يرى مصطفى مشهور أن "الهدف من سلوك طريق الدعوة هو التمكين لدين الله فى الأرض بإقامة دولة الإسلام العالمية وعلى رأسها الخلافة الإسلامية، ولا شك أن هذا الهدف يعتبر أعظم إنجاز يمكن أن يتحقق فى حياة البشرية. إننا نسعى لإقامة دولة الإسلام العالمية قاعدتها الساحة الإسلامية، تحكم بشرع الله وتمكن لدين الله وتتصدى لكل قوى الباطل وتبلغ دين الله للناس كافة".[٨] ونجحت فكرة التنظيم الدولى للإخوان فى تحقيق عدة أهداف: أولها إنعاش تحرك الجماعة فى مصر بإخوان الخارج "أفرادا وتنظيمات". ثانيها استعادة المبادرة فى قيادة النشاط الإسلامى على المستوى الدولى عن طريق القانون العام "الأساسى" للإخوان بعد أن فقد إخوان مصر تلك القيادة نظرا للمحن التى مروا بها خلال الحقبة الناصرية. "ومن هذا المنطلق وعلى أرضية هذه القناعة بدأت وفود الجماعة تتحرك للخارج لتصل ما انقطع. وجاء كمال السنانيرى – من قادة النظام الخاص – إلى منطقة الخليج فى هذه المهمة، وقد نجح فى مهمته لدى إخوان الخليج والجزيرة... كما تحركت شبكة العلاقات الخارجية للإخوان فى دعم هذا المسعى – تشكيل التنظيم الدولى – وكانت سنه ١٩٧٧ وما تلاها نقطة انطلاق بالنسبة للجماعة فى مصر".[٩] بذلك يمكن القول أن التنظيم الدولى حقق الهدف التكتيكى من إنشائه حيث

---

[٨] مصطفى مشهور، **قضايا أساسية على طريق الدعوة** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٨) صـ ١٠.

[٩] على عشماوى، "التنظيم الدولى" **روزاليوسف** ٣ أكتوبر ١٩٩٣.

نشطت مصادر التمويل لدعم نشاط الجماعة فى مصر، مما مكنها من إعداد خطط طموحة للانتشار على الساحة المصرية. لم يبق أمام جماعة الإخوان سوى أن تجد حلا لمشكلة الأجيال التى عانت منها عقب عودتها الجديدة، فاتجهت الى الحركة الطلابية حيث نمت الجماعة الدينية التى وفرت قيادات شابة للجماعة.

(٣)

الحركة الطلابية والإستقطاب الحاد

توجهت التنظيمات الإسلامية المتواجدة على الساحة المصرية فى السبعينات إلى القطاعات الطلابية بهدف التغلب على المشكلة المتعلقة بأزمة نموها. عانى الإخوان المسلمون، عقب السماح لهم بعودة نشاطهم، من غياب العناصر الشبابية نظرا لكبر سن معظم الأعضاء المفرج عنهم حديثا، لذلك أولت الجماعة اهتماما كبيرا بالتوجه إلى الشباب، وبصفة خاصة الطلاب الذين انتموا إلى الجماعات الدينية التى ظهرت فى أوائل السبعينات بعيدا عن الإخوان المسلمين أو الحلقات الجهادية، ونلحظ تنافسا بين الأخوان وتلك الحلقات للسيطرة على أو استيعاب هذه الجماعات. وهنا نقدم عرضا سريعا لتطور الحركة الطلابية ودور كل من اليسار والجماعات الدينية فيها، ثم نلقى الضوء على آليات عمل هذه الجماعات وطبيعتها وعلاقاتها مع الدولة والتنظيمات الإسلامية محل الدراسة. يستهدف هذا العرض توضيح تشابك آليات السيطرة أو الاستقطاب التى مورست من قبل الإخوان والحلقات الجهادية لاستقطاب الجماعات الدينية،و دعم الدولة لهذه الجماعات لمواجهة تصاعد النفوذ اليسارى داخل الجامعات المصرية.

ظلت الحركة الطلابية تحت سيطرة وقيادة التيارات اليسارية خلال الفترة من ١٩٦٨ – ١٩٧٦ حتى تمكنت الجماعات الإسلامية من إقصاء اليسار عنها وحتى يمكن فهم الأسباب التى ساعدت على نجاح الجماعات الدينية فى السيطرة على الحركة الطلابية، تلك الجماعات التى استهدفها الخطاب السياسى للإخوان المسلمين والحلقات الجهادية،حتى يمكن فهم تلك الاسباب سنعرض سريعا لأحداث الطلبة خلال تلك الفترة من ١٩٦٨ – ١٩٧٥.

أحداث الحركة الطلابية ١٩٦٨/١٩٧٣

كان للطلاب دائما دور بارز ونشط فـي الحركة الوطنيـة المصريـة منذ مطلـع هذا القرن. وكانوا أول من فجر أحداث ثورة ١٩١٩ وسقط منهم العديد من الشهداء... وكانوا وقود الحركة الوطنية سنتى ١٩٣٥ و١٩٤٦ حين تحالفوا مع العمال والكادحين تحت قيادة اللجنة الوطنية للطلبة والعمال.

وبعد مجئ سلطة يوليو ١٩٥٢ لم يتوقف الطلاب عن النضال الوطنى الديمقراطى رغم القيود التى حاولت السلطة الجديدة تكبيلهم بها. وكان للطلاب دورهم البارز مع الأساتذة الديمقراطيين فى أحداث مارس ١٩٥٤ حيث طالبوا بإطلاق حرية تكوين الأحزاب وإصدار الصحف الحرة وإقامة جمهورية برلمانية ودستور ديمقراطى حر، فى مواجهة الخط الديكتاتورى الذى كان يسعى إلى الهيمنة آنذاك.

وما لبثت الحركة الطلابية أن خفتت لعدة أسباب فى مقدمتها القمع الذى تعرض له الشعب وخاصة الطلاب، وفصل عدد من أعضاء هيئات التدريس الديمقراطيين من الجامعة، إلى جانب منهج الاحتواء من ناحية والعزل من ناحية أخرى والذى تعرض له الطلاب ومنعهم من تشكيل اتحاد عام وفرض الوصاية على اتحادتهم. وكانت هزيمة يونيو١٩٦٧ وهى كارثة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، ايذانا ببدء مرحلة جديدة من التحركات الجماهيرية الواسعة خاصة بين الطلاب والعمال. كانت الهزيمة الكارثة إعلانا نهائيا بإفلاس نظام يوليو ومناهجه فى عزل الجماهير عن قضاياها الأساسية وكشف عن احتياج الوطن إلى قيادة بديلة قادرة على تحقيق إستقلاله وتحرير إرادته وإطلاق طاقات الشعب وإمكاناته فى البناء والتقدم. وتعبيرا عن هذه الحقيقة التى أخذت ملامحها تتبدى رويدا رويدا.. كانت حركة فبراير ١٩٦٨.

حركة فبراير ١٩٦٨ •

عقب كارثة ١٩٦٧ حاول النظام تعليق تبعة تلك الكارثة فى عنق بعض القادة العسكريين وقدم قادة الطيران كبش الفداء لكل سياساته. صدرت الأحكام فى قضية الطيران وكانت مخففه إذ قضت ببراءة اثنين والسجن ١٠ و١٥ سنه لاثنين آخرين من قادة الطيران. اهتاجت جماهير العمال خاصة فى مصانع الطيران بحلوان وانفجر

غضبهم فى مظاهرات بدأت صبيحة ٢١ فبراير من مصنع ٣٦ الحربى. عمت المظاهرات المصانع الأخرى وحين اقتربت من قسم حلوان بادر البوليس بإطلاق النار فأصيب ٢٣ عاملا. ووصلت أنباء صدام الشرطة مع العمال إلى طلاب جامعة القاهرة فى اليوم التالى فبادر طلاب حقوق القاهرة إلى التجمع لمناقشة قضاياهم وقضايا الوطن وصاغوا بيانا بمطالبهم وتصوراتهم، وكان فى مقدمتها الاتى:[١٠]

١. الإفراج فورا عن جميع المعتقلين.

٢. حرية الرأى والصحافة.

٣. مجلس حر يمارس الحياة النيابية الحقة السليمة.

٤. إبعاد المخابرات والمباحث عن الجامعات.

٥. إصدار قوانين الحريات والعمل بها.

٦. التحقيق الجدى فى حادث عمال حلوان.

٧. توضيح حقيقة المسألة فى قضية الطيران.

٨. التحقيق فى إنتهاك حرية الجامعات وإعتداء الشرطة على الطلاب.

لم يجد النظام سبيلا لمواجهة الطلاب إلا إصدار قرار بإغلاق الجامعات والمعاهد العليا إبتداء من ٢٦ فبراير. وبالرغم من ذلك إستمر اعتصام الطلاب حتى ٢٨ فبراير. وانتهت الأحداث الطلابية بإعتقال أكثر من ٤٠٠ طالب وقتل ثلاثة من المتظاهرين فى جامعة عين شمس.

أحداث نوفمبر ١٩٦٨

فى ٢٠ نوفمبر ١٩٦٨ خرجت الصحف الرسمية تعلن نظاما جديدا للإمتحانات رأى بعض طلاب مدينة المنصورة أنه يضرهم فخرجوا يعلنون احتجاجهم عليه فى مظاهرات ضمن تلاميذ المدارس الإعدادية والثانوية والمعهد الدينى وقدرت بيانات الحكومة عدد المتظاهرين بحوالى ألفى طالب. بادرت الشرطة بإعتقال عدد من التلاميذ

---

[١٠] هشام مبارك، **الحركة الطلابية: محاولة للفهم** (القاهرة ١٩٨٧، بدون ناشر).

مما أثار زملاءهم فاتجهوا إلى مديرية الأمن. وهناك أطلقت الشرطة الرصاص عليهم فقتل أربعة منهم وأصيب أربعة أخرون احتجزوا بالمستشفى الأميرى.[١١]

وبلغت أنباء الصدام العنيف – بين الشرطة والتلاميذ – طلاب جامعة الإسكندرية فقرروا عقد مؤتمر طلابى يوم السبت ٢٣ /١١/ ١٩٦٨ لمناقشة أحداث المنصورة واعتداء البوليس على الطلاب. وانعقد المؤتمر فى اليوم المحدد، حيث قرر المجتمعون الخروج فى مظاهرة إلى الشارع لإعلان احتجاجهم على ممارسات البوليس القمعية، ولكن أجهزة الأمن منعت المظاهرة واعترضت طريقها، فعاد الطلاب مرة أخرى إلى الكلية بعد أن تم القبض على بعض زعمائهم فرد الطلاب على هذا الإعتقال باحتجاز محافظ الإسكندرية مما ضطر السلطات إلى الإفراج عن الطلاب المعتقلين. أعلن الطلاب الإعتصام وبلغ عدد المعتصمين – حسب التقديرات الرسمية – حوالى ألفى طالب. وتطورت مناقشات الطلاب أثناء الاعتصام إلى طرح مختلف قضايا الحريات والتنديد بوزير الداخلية.. وكان على رأس مطالبهم حرية الصحافة، وإلغاء الإعتقال السياسى، وإسقاط كل صور الوصاية على الحركة الطلابية.

كما طالب البعض بإجراء ثورة ثقافية فى مصر. شكل المعتصمون لجانا للعمل: لجنة لإعداد وطبع البيانات والمنشورات، ولجنة لإذاعة نداءاتهم بواسطة ميكروفون وجهوه إلى خارج أسوار الكلية، ولجان لتوزيع البيانات خارج الجامعة.

وجد إعتصام الطلاب ومطالبهم صدى واسعا فى مختلف أنحاء مدينة الإسكندرية فخرج طلاب المدارس الثانوية فى عدة مظاهرات متفرقة إنضم إليها الأهالى حتى عمت المدينة كلها. واتخذت المظاهرات طابعا عنيفا نتيجة اصطدام البوليس بها، وأسفرت عن قتل ١٥ مواطنا وإعتقال حوالى ٥٠٠ شخص أغلبهم من الطلاب إلى جانب إصابة ٤٠٠ شخص من الطلاب والمواطنين ورجال البوليس.

استمر إعتصام الطلاب حتى مساء ٢٥ نوفمبر حيث وجه محافظ الإسكندرية تهديدا للطلاب بأنه فى حالة عدم فض الإعتصام سيتم اقتحام الكلية بالقوة، الأمر الذى اضطر الطلاب إلى فض إعتصامهم.[١٢]

---

[١١] المرجع نفسه

[١٢] المرجع نفسه

عقب الإعتصام قبض على عدد كبير من الطلاب وصدر قرار اتهام يشمل ٤٦ من الطلاب وأعضاء هيئة التدريس وإمتد الإعتقال ببعضهم مدة ثلاث سنوات كاملة.

فى جامعة القاهرة اتفق طلاب كلية الهندسة على عقد مؤتمر طلابى لمناقشة الأحداث يوم الأحد ٢٤ نوفمبر ولكن قرار إغلاق الجامعات كان قد صدر وحاصر البوليس الجامعة ومنع الطلاب من دخولها فتجمعوا أمام تمثال نهضة مصر حيث قام رجال البوليس بتفريقهم والقبض على عدد منهم.[١٣]

حركة يناير ١٩٧٣

بدأ العام الدراسى ١٩٧٢/١٩٧١ والجو العام ينذر بالتفجر. فها هو عام ١٩٧١ الذى أطلق عليه السادات "عام الحسم " يمر دون إطلاق طلقة واحدة على الجبهة وها هو النظام يثبت – المرة تلوالأخرى – عجزه الفاضح عن تحرير الأرض. ورغم مضى أربع سنوات ظل النظام لاهثا وراء حلول سلبية عاجزة لم تجر سوى تقديم التنازلات تلو التنازلات.

أما المناخ العام فى البلد فلم يكن مناخ معركة، بل مناح استرخاء وترهل.. فالنهم الإستهلاكى يسود بدلا من التقشف.. وإنتاج وإستيراد الكماليات يتزايد دون اهتمام بالصناعات الحربية.. والطبقات الغنية تزداد ثراء وتخمة، بينما يتحمل الفقراء وحدهم تبعات التضحية.

كل شئ فى المجتمع كان يتناقض مع الإعداد لمعركة طويلة مع العدو الصهيونى. وينتهى عام ١٩٧١ دون حسم، تحت حجج ساذجة.. أسماها السادات الضباب الذى ساد الساحة الدولية نتيجة الحرب الهندية الباكستانية وانشغال السوفييت فيها وعدم رغبتهم فى فتح جبهة أخرى بالشرق الأوسط.

ورغم ذلك لا يصمت السادات فيذكر أن عام ١٩٧٢ هو عام التنفيذ.. وهكذا تمر أعوام الصمود والحسم والتنفيذ دون أى تحرك جدى نحو الدخول فى معركة شاملة لتحرير الارض.

---

[١٣] المرجع نفسه

ويتعرض خطاب السادات للسخرية والنقد الشديدين بين طلاب الجامعات.. في مؤتمراتهم واجتماعاتهم ومجلات الحائط وحلقات النقاش. ويتفق طلاب هندسة القاهرة على عقد مؤتمر طلابي يوم ١٥ يناير لمناقشة خطاب الرئيس. أثناء المؤتمر يبرز اتجاهان، أحدهما يدافع عن خطاب السادات والآخر ينتقد ويهاجم الخطاب، ودعا المتجمعون إلى عقد مؤتمر تال يوم ١٧ يناير، وفيه تم حسم الصراع لصالح الاتجاه الوطني بقيادة الطلاب اليساريين، الذين طرحوا مطالب تركزت في:[١٤]

- إعداد الجبهة الداخلية للحرب عن طريق تسليح الشعب وإقامة اقتصاد حرب حقيقي.
- رفض مبادرة السادات بفتح القناة والمفاوضات مع أمريكا وكافة المشاريع الإستسلامية.

وحدد المؤتمر موعدا أقصاه الساعة الثانية عشر يوم ١٩٧٢/١/١٩ لرد الحكومة على هذه المطالب وإلا سيعلن الطلاب الإعتصام.

ولكن نتيجة تجاهل أجهزة الإعلام لمطالب الطلاب فقد أعلنوا الإعتصام قبل الموعد المحدد وشكلوا عدة لجان لقيادة وتنظيم الإعتصام وأصدروا بيانا يدعون فيه طلاب كافة الكليات إلى مؤتمر عام يوم ٢٠ يناير يحضره رئيس الجمهورية للرد على تساؤلات الطلاب، وفي نفس هذا اليوم عقد طلاب كلية الاداب مؤتمرهم لمناقشة القضايا الهامة المثارة وكذلك انعقدت مؤتمرات في كليات الإقتصاد والحقوق والطب والزراعة وأصدروا بيانات لتأييد إعتصام طلاب الهندسة وتشكيل اللجان الوطنية.

وفي صباح ٢٠ /١/ ١٩٧٢ تجمع الطلاب في قاعة ناصر بجامعة القاهرة حيث حظيت اللجنة الوطنية العليا بتأييد غالبية الحاضرين وأعلن بدء الإعتصام. ودارت مناقشات مطولة انتهت إلى صياغة ما عرف بالوثيقة الطلابية التي تضمنت أبرز مطالب الطلاب وهي:[١٥]

---

[١٤] المرجع نفسه

[١٥] المرجع نفسه

- رفض كافة المشاريع الإستسلامية فى القضية الوطنية بدءا من القرار ٢٤٢، مبادرة روجرز، وانتهاء بمبادرة السادات.

- إعداد وتسليح الشعب وتحويل الإقتصاد المصرى إلى إقتصاد حرب يتحمل فيه الأغنياء العبء الأكبر.

- تقريب الفارق بين الحدين الأعلى والأدنى للدخل بحيث لا يزيد عن ١:١٠.

- ضرب المصالح الأمريكية فى المنطقة.

- دعم المقاومة الفلسطينية والإفراج عن الأبطال الذين نفذوا حكم الإعدام فى العميل وصفى التل.

- رفع الرقابة على الصحف إلا فيما يخص الأسرار العسكرية.

- إلغاء القوانين المقيدة للحريات.

ونتيجة التفاف جماهير الطلاب حول اللجنة الوطنية العليا إضطر مدير الجامعة إلى الإعتراف باللجنة كممثل شرعى للطلاب يوم ٢٣ /١٩٧٢/١، كما إضطر مجلس الشعب إلى استقبال وفد عن الطلاب المعتصمين قوامه ٢٠٠ طالب لمناقشة مطالبهم.

وفى مجلس الشعب عرض الطلاب تصورهم كالاتى:

- الإعتراف باللجنة الوطنية العليا.

- نشر الوثائق والبيانات الصادرة عن اللجنة.

- عدم المساس بأحد من قادة الطلاب.

وقد رد محمود أبووافية: "إننا نعترف باللجنة الوطنية ونعتز بها ونؤيدها"، ووافق المحلس على اعتبار اللجنة هى القيادة الشرعية للحركة الطلابية، ثم وافق أيضا على نشر وإذاعة الوثيقة الطلابية بعد تعديل طفيف فيها. وعاد الطلاب للإعتصام بعد أن تركوا مندوبين للمتابعة وانتظروا التنفيذ.[١٦]

---

[١٦] المرجع نفسه

الحركة الطلابية ١٩٧٣

مثلت الحركة الطلابية بنشاطها وحيويتها مصدر قلق وإزعاج دائم للسادات، فقد تسببت المظاهرات الحاشدة التى قادها الطلاب الشيوعيون والناصريون فى مزيد من الإحراج لنظام السادات. وزاد من صعوبة الوضع تركيز قادة الطلاب على انتقاد السادات لتقاعسه عن خوض " حرب التحرير " مع إسرائيل، فقد مثل مطلب تحرير سيناء والأراضى العربية المحتلة بؤرة جذب للقطاعات الطلابية المختلفة. وبدأ التحضير للإنتفاضة الطلابية فى العطلة الصيفية حيث عقدت عدة مؤتمرات وندوات كان أهمها المؤتمر الطلابى الذى عقد بجامعة عين شمس لمناقشة قرار السادات بإنهاء مهمة الخبراء السوفييت وانعقد الملتقى الثقافى السياسى الذى أقامه طلاب جامعة القاهرة لمناقشة البرنامج الوطنى الديمقراطى للحركة الطلابية. وصاغ هذا الملتقى وثيقة بعنوان " مهام المرحلة الراهنة للحركة الوطنية للطلاب فى مصر "، وبدا أن الوضع سوف ينفجر فبادرت الحكومة باعتقال عدد من قادة الطلاب والمثقفين فجر ٢٩ ديسمبر ١٩٧٢، عقب خطاب شهير للسادات تحدث فيه عن " تعميق الديمقراطية ". على أثر هذه الحملة أعلن طلاب جامعة القاهرة إعتصامهم فى قاعة ناصر لحين الإفراج عن زملائهم المعتقلين. وتشكلت اللجنة العليا للدفاع عن الديمقراطية لقيادة الإعتصام، كما لجأ طلاب جامعتى عين شمس والإسكندرية أيضا إلى الإعتصام، وحاولوا الخروج فى مظاهرات ولكن قوات الأمن اعترضتهم وأصيب ٤٠ طالبا من طلاب جامعة عين شمس وحدها.[١٧]

---

[١٧] المرجع نفسه

(٣)

الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية

بينما تنشط القيادات الطلابية الشيوعية والناصرية داخل الجامعات لتنظيم الحركة الطلابية، بدأت تظهر أسر وجمعيات جديدة لم يكن لها وجود ملموس داخل الجامعات من قبل. ركزت هذه الأسر جهودها على الأنشطة الدينية مثل ترتيل القرآن وحفظه ولم تهتم بالمشاركة فى المظاهرات والمؤتمرات التى تنظمها القيادات الطلابية اليسارية، كما وجهت اهتماما إلى مسألة الفصل بين الطلبة والطالبات فى المدرجات، وكان ما يفزعها منع الطلبة من دخول الجامعة بالجلباب الأبيض ومن تحته السروال. هذه الأسر الدينية هى ذاتها التى تطورت بعد فترة قصيرة لتتحول إلى ما عرف بـ " الجماعة الإسلامية "، كانت "المفرخة" الأساسية التى نهلت منها كافة تيارات الإسلام السياسى بدءا من الإخوان مرورا بالتكفير والهجرة وتنظيم الفنية العسكرية وانتهاءا بحلقات الجهاد.

وفى ظل النشاط العارم للحركة الطلابية ومؤتمراتها الحاشدة لم يكن هناك دور ملموس لعناصر الأسر الدينية حيث كانوا يمثلون أقلية ضعيفة بالمقارنة بالأعداد الكبيرة للطلاب الشيوعيين والناصريين. وقد لاحظ أحد الباحثين أن هذه العناصر قنعت بتسجيل وجودها فى هذه المؤتمرات من خلال اقتراح تعديلات على برنامج للجنة الوطنية التى تشكلت داخل الجامعة عام ١٩٧٢ لقيادة الحركة الطلابية، ولم يكن لهذه التعديلات أى ملمح سياسى، فلم تكن سوى جملة من التشديدات على القيم الدينية مثل المطالبة بإغلاق ملاهى شارع الهرم.. وعادة ما كان يتم نبذ هذه التعديلات.[١٨]

ويكاد يجمع الباحثون على أن هذه الأسر الدينية، التى بدأت تتشكل فى أوائل السبعينات، قد تلقت دعما هائلا من نظام السادات. وقد أكد هذا الدعم ممثلون عن الطرفين، فحسن أبوباشا وزير الداخلية السابق وأحد قادة جهاز الأمن السياسى آنذاك، يشير فى مذكراته إلى هذا الدعم ويؤكد على أن السادات " إتخذ خطوة دعم الجماعة

[١٨] جيلز كيبل، **النبى والفرعون**، صـ ١٣٧.

الإسلامية عقب صراعه مع مجموعة ما أطلق عليهم مراكز القوى بهدف إضعاف نفوذ اليسار فى أوساط الطلاب وأن هذا الدعم جاء بتوجيه من السادات".[١٩]

ومن ناحية أخرى يعترف وائل عثمان – وهو من أبرز عناصر الأسر الدينية فى كلية الهندسة جامعة القاهرة – فى كتابه "أسرار الحركة الطلابية "بأنه اتصل وزملائه بالمباحث وبعدد كبير من المسئولين، وفى إحدى هذه الزيارات عرض عليهم الأمين العام للجنة المركزية بالإتحاد الإشتراكى استعداده لوضع مبلغ مليون ونصف من الجنيهات تحت تصرفهم لمقاومة الشيوعية فى الجامعة.[٢٠]

بدأت هذه الأسر فى مواجهة نفوذ اليسار المتنامى داخل الجامعة بدعوى الدفاع عن الإسلام وسرعان ما بدأ أعضاء هذه الأسر فى ممارسة العنف لفض التجمعات الطلابية وقمع قادة الطلاب اليساريين، واستخدمت القبضات الحديدية والكرابيج بل والمطاوى ضد الطلاب اليساريين. حدث هذا فى حقوق القاهرة وهندسة أسيوط وهندسة الإسكندرية. وجاءت هذه الأحداث متوافقة مع ما خططه محمد عثمان[٢١] مهندس صفقة التعاون بين الدولة وتلك الأسر، فحققت أهدافهم المشتركة فى محاصرة النشاط اليسارى داخل الجامعات. يلاحظ أن المرحلة الأولى من حياة الأسر الدينية اتسمت بالسعى إلى إثبات الوجود داخل مؤسسات الحركة الطلابية، لكنها لم تستطع أن تقدم أية رؤى سياسية فى مواجهة إتحاد الطلاب اليساريين بسبب عدم نضجها السياسى وحداثة نشأتها. اقتصرت أطروحاتها على تحويل الشعارات اليسارية وصبغها بطابع دينى دون أن توضح كيفية وأسلوب تحقيق شعاراتها، فقد تحولت "حرب التحرير الشعبية" –وهى إحدى شعارات اليسار– إلى " الجهاد ". فى ظل هذا الوضع لم يكن هناك ما يحمس الطلاب للانضمام إلى تلك الأسر وأصيب نشاطها بالفشل وظلت أعدادها محدودة.

أما فى المرحلة الثانية وفى ضوء غزل النظام لهذه الأسر، اكتشفت الأخيرة أن نوعا من التعاون التكتيكى مع النظام مقابل الحصول على الدعم " مادى ومعنوى " يتيح لها فرصة أكبر فى النمو هو ما بدا للمراقبين آنذاك أنه قد تحقق. قامت عناصر من تلك

---

[١٩] حسن أبو باشا، **فى الأمن والسياسة** (القاهرة: دار الهلال ١٩٩٠) صـ ٨١.

[٢٠] مشار إليه فى هشام مبارك، **الحركة الطلابية: محاولة للفهم.**

[٢١] كان محمد عثمان من المقربين للرئيس السادات؟ وقد تولى منصب مسئول التنظيم فى الاتحاد الاشتراكى ثم محافظا لأسيوط

الأسر بمواجهة الطلاب اليساريين وبدا الأمر أن هناك صراعات داخل الحركة الطلابية. لم تكن الاعتداءات وسيلتهم الوحيدة بل نظموا أيضا مظاهرات مضادة للمظاهرات التى ينظمها الطلاب اليساريون.

ونتيجة للدعم الذى تلقته هذه الأسر من الدولة فقد تعددت أنشطتها وبدأت تتخذ لها اسم "الجماعة الإسلامية " وانتشرت هذه الجماعة فى كافة الجامعات المصرية. ولعل أبرز الأنشطة التى قامت بها الجماعة الإسلامية هى إقامة المعسكرات الصيفية التى دعمت بسخاء من الدولة، فضلا عن حضور عدد من المسئولين لحفلات الإفتتاح والختام لمثل هذه المعسكرات. ولم تختلف هذه المعسكرات عن معسكرات الإخوان المسلمين فى الخمسينات قبل حظر نشاطها، فلم تقتصر على دراسة الفقه والتعاليم الدينية بل امتدت لتشمل مختلف التدريبات الرياضية وخاصة تلك المعنية بالدفاع عن النفس. وكانت تلك المعسكرات التى أقامتها الجماعة الإسلامية بمثابة مدرسة لتخريج كوادر للحركة الإسلامية.

نجحت الجماعة الإسلامية ليس فقط بسبب تمتعها بدعم الدولة ولكن أيضا بسبب قدرة قادتها على ابتكار تكتيكات جديدة لتكوين قاعدة طلابية متعاطفة معهم. استندت هذه التكتيكات على إستراتيجية مخالفة تماما لما كان يقوم به اليساريون، فبينما ركز اليساريون على تنظيم الحركة الطلابية من خلال لجان عامة فى كل جامعة تحت شعارات سياسية واضحة تعالج القضية الوطنية بالأساس، فإن " الجماعة الإسلامية " ركزت على طرح شعارات مرحلية وصغيرة تتعلق بحياة الطالب، حيث نشطت فى تقديم الخدمات للطلاب مثل تسيير المطالبة بخطوط مواصلات خاصة للطلبة من وإلى الجامعة مع تخصيص بعضها للطالبات، وكذلك تنظيم قاعات المحاضرات، التى كانت مكتظة، حيث تم الفصل بين الطلبة والطالبات، فضلا عن طباعة المذكرات الدراسية طباعة رخيصة، وتنظيم دروس داخل مساجد الكليات.[٢٢] أدت تلك الشعارات المرحلية بعد تنفيذها إلى نجاح مذهل للجماعة الإسلامية، حيث حققت فوزا سلحقا على اليساريين فى الإنتخابات الطلابية لعام ١٩٧٧. وخلال تلك الفترة الوجيزة أصبحت " الجماعة الإسلامية " كيانا منظما يمتد ليشمل كبرى جامعات مصر، فى القاهرة والإسكندرية وأسيوط والمنيا. وتم إنتخاب حلمى الجزار أميرا عاما للجماعة الإسلامية فى مصر،

---

[٢٢] جيلز كيبل، **النبى والفرعون**، صـ ١٤١.

وبرزت قيادات عديدة وأصبحت نجوما لامعة فى الجامعات، ففى القاهرة برز حلمى الجزار وعصام العريان وعبد المنعم أبوالفتوح ومنتصر الزيات، وفى الإسكندرية محمد زمزم وإبراهيم الزعفرانى ومحمد عبد الفتاح، وفى الصعيد كرم زهدى وأسامة حافظ وطلعت فؤاد قاسم وأبوالعلا ماضى ومحيى الدين عيسى وغيرهم كثيرون. وبدءا من عام ١٩٧٧ أصبحت تلك القيادات هى المهيمنة على النشاط الطلابى فى الجامعات المصرية.

نمت تكتيكات " الجماعة الإسلامية " التى تركزت على إيجاد حلول لمشاكل الجامعة إلى اسلوب لتعزيز إستراتيجيتهم لأسلمة المجتمع. ولكن نجاح الجماعات الإسلامية فى إقصاء اليسار عن قيادة الجامعة لم يكن ممكنا فحسب بسبب ذكائهم فى اختيار تكتيكات مناسبة أو دعم من الدولة، إنما ساعدهم فى هذه المهمة إنغماس القيادات الماركسية والناصرية فى الأطروحات السياسية المجردة دون النظر إلى المشاكل التى تعانى منها الجامعة. وإذا كانت الاطروحات والصدامات مع الدولة التى إتخذت صورا كالمظاهرات الحاشدة والإضرابات التى قادها اليسار فى الجامعة من الأسباب المباشرة لسيطرتهم على الحركة الطلابية فإن هذه الأسباب هى ذاتها التى أدت إلى فشلهم بدءا من منتصف السبعينات. فبعد أن تحققت مطالب الحركة الطلابية التى تمحورت أساسا حول الحرب بما تم فى ٦ أكتوبر ١٩٧٣ أو كما صور نظام الحكم أنه أنجز المهمة الوطنية التى كانت أداة حشد للطلاب، لم يعد اليسار قادرا على إكتشاف طرق أخرى تساعده على استمرار قيادته للحركة الطلابية. وظلت أطروحاته تتركز على ذات القضايا التى "تصور" الطلاب أن الزمن والواقع قد تجاوزها. من هذه الثغرة نجح الإسلاميون فى الإنفراد بقيادة الجامعات. إلا أن الجماعة الإسلامية لم تستطع أن تبلور رؤية واضحة المعالم للواقع ولا للموقف من الدولة ولا أن تقدم تفسيرا لشعارهم حول "الدولة الإسلامية". ولم تتمكن الجماعة الإسلامية من إيجاد حلول للأزمة الفكرية التى كانت تعانى منها، فرغم السيطرة الساحقة لها على النشاط الطلابى وتنامى عضويتها وحجم المتعاطفين معها إلا أنها كانت محض جسد مترامى الأطراف بلا عقل أو بالأحرى بلا أيدلوجية واضحة للتغيير. لعل ذلك جعل هذه الجماعة تقع تحت تأثيرات الاستقطاب من قبل الإخوان المسلمين وتيار الجهاد، وبذلك تحولت " الجماعة الإسلامية " إلى مفرزة للكوادر لكافة التنظيمات الإسلامية سواء المعتدلة أو الراديكالية. فمن خلال

افتقاد الجماعة الإسلامية لأيديولوجية واضحة للتغيير، نفذت إليها تلك التنظيمات، التى ركزت بدورها جهودها لإستقطاب عناصر من تلك الجماعة المتنامية.

كان الإخوان المسلمون فى أمس الحاجة إلى جذب عناصر من هذه الجماعة نظرا لأزمة إفتقادها لعناصر شابة بعد غيابهم لفترة طويلة فى السجون. نشط الإخوان فى تركيز جهودهم نحو الجماعة الإسلامية حيث سعى مرشدهم عمر التلمسانى وأبرز قياداتهم مصطفى مشهور إلى خلق جسور مع الجماعة الإسلامية. وعبر تلبية دعوة الجماعة للتحدث فى مؤتمراتها وندواتها داخل الجامعة وخارجها حاولا التأثير فكريا على اعضاء الجماعة لضمهم إلى جماعة الإخوان. ساعد الإتفاق الذى جرى بين الإخوان ونظام السادات على السماح بتكرار اللقاءات المكوكية للتلمسانى ومشهور وصلاح أبواسماعيل وغيرهم مع الجماعة الإسلامية فى القاهرة والصعيد. كما خصصت مجلة الدعوة، لسان حال الإخوان المسلمين، بابا ثابتا تحت عنوان " أخبار الشباب والجامعات " لتوجيه الجماعة الإسلامية سياسيا وحركيا بشكل يتلاءم مع رؤية الإخوان المسلمين كتمهيد لضم عناصر من الجماعة إليهم. حاول الإخوان إقناع الجماعة بأن الطريق الذى حدده الإخوان للتغيير هو الطريق المضمون رغم مصاعبه ورغم الوقت الطويل الذى يستغرقه، وهو ما يحمل نقدا غير مباشر لفكر حلقات الجهاد المنافس الثانى للإخوان على إستقطاب الجماعة الإسلامية.[٢٣]

وحاول الإخوان المسلمون تنبيه الجماعة الإسلامية إلى مخاطر تمزقها وتشرذمها فى فرق وشيع ودعووهم إلى ضرورة التمسك بالوحدة. هذه الوحدة فى الواقع كانت تعنى وحدة الاتفاق على تبنى منهج الإخوان المسلمين. والملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا هى أن زاوية "كلمة للشباب"، التى كانت تصدر ضمن باب أخبار الشباب والجامعات، تكاد تكون قاصرة على مقتطفات من كتابات "شهداء الإخوان" أمثال حسن البنا، عبد القادرعودة، وأحيانا سيد قطب خاصة أفكاره المعتدلة التى كتبها قبل عمله الشهير"معالم فى الطريق". وربما يعود ذلك إلى حرص الإخوان على العلاقة مع حليفهم السادات الذى سمح لهم بعودة نشاطهم فى أوائل السبعينات. ومن ثم كان قيام عدد من قادة الإخوان، الذين وقعوا الاتفاق مع السادات، بالكتابة عن غياب "الإسلام" والسعى لإقامة

---

[٢٣] **الدعوة** عدد ٢١ فبراير ١٩٧٨ صـ ٥٠.

"الحكومة المسلمة " يعنى أن حكم السادات غير إسلامي وقد يؤدى إلى انهيار تحالفهم معه. وتجنبا لهذا المعنى المباشر أحيوا كلمات قادة قضى نحبهم وتعطى نفس المعانى التى يريدونها بإعتبارها كلمات فى التاريخ لا تتعلق بالواقع. وربما يعود إحتكار شهداء الإخوان لزاوية "كلمة للشباب" إلى محاولة من الإخوان لإظهار دورهم النضالى الذى ترتب عليه أن يلقى عدد من قياداتهم "الشهادة" فى سبيل "الدعوة ". وتصور الإخوان فيما يبدو أن هذا سيضفى عليهم مصداقية وشفافية يسهل على شباب الجماعات الإسلامية الاقتناع بها.

من ناحية ثانية سعت مجلة الدعوة – لسان حال الإخوان – إلى التوجيه الحركى للجماعات الإسلامية خشية تعرضها لضربات أمنية أو استقطابها من قبل التنظيمات المنافسة. وهناك إشارات عديدة تؤكد على هذه المعانى. فتحت عنوان " عام جديد فى عمر الجماعات الإسلامية " تشير مجلة الدعوة إلى أن "المد الإسلامى داخل جامعتنا.. ومعاهدنا.. ومدارسنا ينمو.. وتتسع قاعدته.. والشباب المسلم ينضم زرافات.. زرافات.. وكلما اتسعت قاعدته ارتجفت أوصال أعداء الإسلام، اشتعلت نار الحق فى قلوبهم وتضاعف كيدهم ومكرهم.. وتآمرهم ضد شباب الدعوة.. مما يفرض على الشباب المسلم أن يستهدى الله ورسوله فى كل حركاته وسكناته مستعينا فى ذلك بالعبر والعظات المستفادة من تاريخ الدعوة الإسلامية القريب منا والبعيد، وأن يتعلم من الأخطاء ولا يقع فيما وقع فيه من سبقوه فى طريق الدعوة".[٢٤] ولا يخف أن الإشارات إلى من سبقوهم فى طريق الدعوة تعود على جماعة الإخوان المسلمين، وتحذر الدعوة من الاندفاع فتقول "الفرق كبير بين العمل الطلابى والعمل الإسلامى، وبين العمل الإسلامى الراشد والعمل الإسلامى المندفع غير الراشد والمرحلة التى تمر بها الجماعات الإسلامية فى جامعتنا ومعاهدنا ومدارسنا مرحلة دقيقة تتطلب اليقظة الكاملة".[٢٥] وينبغى على الجماعات الإسلامية حسبما تشير الدعوة إلى أن " تبتعد تماما عن سياسة ردود الفعل حتى لا يستدرجها أعداء الإسلام إلى معارك جانبية تستنزف جهودها وتنحرف بها عن الطريق المستقيم".[٢٦] وأخيرا تتوجه الدعوة بالنصح إلى

---

[٢٤] المرجع نفسه، ص ٤٤

[٢٥] المرجع نفسه، ص ٤٢

[٢٦] المرجع نفسه، ص ٥٩

الجماعة الإسلامية فتؤكد: "على الشباب المسلم أن يدرك جيدا أن القوة الحقيقية تتمثل أولا فى قوة الإيمان والعقيدة وقوة الوحدة والترابط بين أعضاء الجماعة".[٢٧]

ويؤكد طلعت فؤاد قاسم، احد أقطاب الجماعة الإسلامية فى الصعيد محاولات الإخوان لجذب شباب الجماعة الإسلامية والسعى لضم قياداتها وإلحاق الجماعة فى تنظيم الإخوان، ويشير إلى بداية اتصال الإخوان بالجماعة:"كانت قيادات الجماعة الإسلامية فى الصعيد تعقد معسكرات إسلامية عديدة، وكنا ندعوقيادات من الإخوان لإلقاء المحاضرات للشباب.. ومن ناحية ثانية دأبنا على حضور دروس الشيخ محمد عبد الجيد فى مسجده بالمنيا.. والشيخ عبد الجيد أحد قيادات الإخوان فى الصعيد وعضو المكتب الإرشادى لجماعة الإخوان المسلمين.. وكان الشيخ كثير الشكوى والنقد للإخوان، لأفكارهم الجديدة فى السبعينات ولموقفهم الرافض لأفكار سيد قطب.. واستمرت علاقتنا مع الإخوان على هذا النحو، ندعوهم فى المعسكرات ونحضر لقاءات الشيخ محمد عبد الجيد فى مسجده.. وفى عام ١٩٧٨ ومع كثرة الاعتقالات لقيادات الجماعة الإسلامية فى الصعيد إمثال محيى الدين عيسى، وكرم زهدى وحسن يوسف وغيرهم.. وبعد فترة وجيزة دعا الإخوان إلى عقد معسكر إسلامى فى جامعة عين شمس لقيادات الجماعة الإسلامية فى جامعات مصر. وأوفدت جامعة المنيا ثلاثة ممثلين لها: محيى عيسى[٢٨] وأبوالعلا ماضى[٢٩] وأنا وجاء من جامعة أسيوط ممثلون، منهم على ما أتذكر ناجح ابراهيم وكذلك ممثلون عن بقية الجامعات.. وحضر اللقاء من قادة الإخوان الشيخ مصطفى مشهور وصلاح أبواسماعيل وغيرهم.. فى هذه الأثناء تحدثوا معنا صراحة فى ضرورة انضمامنا إلى جماعة الإخوان، باعتبارها الجماعة الأم.. وكان ردنا بالرفض استنادا إلى اختلاف نهجنا عن المنهج الذى سارت عليه جماعة الإخوان المسلمين.. وكان ذلك موقف أغلب قيادات الجماعة الإسلامية فى الصعيد، لكن بعض القيادات، مثل محيى عيسى وأبوالعلا ماضى، وافقت على الانضمام للإخوان، كما وافقت قيادات القاهرة وهم عصام العريان وعبد المنعم أبوالفتوح وحلمى الجزار

---

[٢٧] الدعوة عدد ١٨ صـ ٥٩.

[٢٨] محيى عيسى، أنشق عن الجماعة الإسلامية وأنصم للإخوان، ونجح فى انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٧ عن الإخوان فى محافظة المنيا.

[٢٩] أبوالعلا ماضى كان احد قيادات الجماعة الإسلامية فى كلية الهندسة بجامعة المنيا وأنشق عن الجماعة لينضم للاخوان المسلمين. وهوالان من قيادات الإخوان البارزة فى العمل النقابى

وغيرهم، ومن الإسكندرية أحمد عمر الزعفرانى وأخرون.. أما بقية قيادات الجماعة الإسلاميـــة فقد رأوا أن يسيروا على نفس النهج الذى اتبعوه تحت اسم الجماعة الإسلامية".[30]

منذ عام1977أصبح من الصعوبة بمكان التمييز بين المجموعات الإسلامية فى الجامعة ومن منها ينتمى إلى الإخوان ومن بقى مع قيادات الصعيد، ويمكن القول عموما أن الإخوان تمكنوا من السيطرة على أجنحة الجماعة الإسلامية الرئيسية فى القاهرة وبحرى وبعض امتدادات (بسيطة) لهم فى جامعات الصعيد، بينما سيطرت قيادات الصعيد على الجماعة فى جامعتى المنيا وأسيوط.

ويقول طلعت فؤاد قاسم:" بعد انفصال بعض قيادات الجماعة عام 1978 وانضمامهم للإخوان، قررنا أن نعقد لقاءات إسبوعية فى بعض المساجد داخل محافظات الصعيد وخاصة فى أسيوط.. وبدا التمايز بصورة واضحة داخل صفوف الجماعة الإسلامية فى الصعيد.. فالمنتمين إلى الإخوان – وهم قلة – من الشباب كانوا يحضرون اللقاءات الإسبوعية فى مسجد الإخوان بالمنيا، بينما غالبية شباب الجماعة الإسلامية يحضر اللقاء الذى نعد له فى مسجد الرحمن بأسيوط.. وكان عملنا فى هذه الأثناء فى صورة بدائية نظرا لغياب الخبرات لدينا، فكلنا كنا شباب لم نتخرج بعد، وشرعنا فى تأسيس مجلس شورى مؤقت للجماعة الإسلامية،ضم كل من كرم زهدى، ناجح إبراهيم، صلاح هاشم، أسامة حافظ، طلعت فؤاد قاسم، عاصم عبد الماجد، صبرى البنا، على الشريف، حمدى عبد الرحمن، رفاعى أحمد طه. وتم التشكيل على أساس مسئولى المحافظات التى للجماعة وجود فيها. ويعد هذا أول مجلس للجماعة بعد انشقاق بعض قياداتها وإنضمامها لجماعة الإخوان المسلمين".[31]

وعن تأثير الإنشقاق يقول طلعت فؤاد قاسم: "بعد الانشقاق وقعت احتكاكات عنيفة بيننا وبين الإخوان المسلمين خاصـــة فى المنيا وأسيوط بعد تبلور التمايز بيننا وبينهـــم، أما فى جامعات القاهرة فكان لعصـــام العريان وحلمى الجزار وأبوالفتوح

---

[30] من حوارات أجراها الباحث مع طلعت فؤاد قاسم فى كوبنهاجن فى سبتمبر 1993.
[31] المصدر نفسه

تأثير قوى باعتبارهم من مؤسسى الجماعة، وبعد انشقاقهم لم تقع نفس الإحتكاكات التى وقعت فى الصعيد حيث لم يكن لنا وجود فى جامعات القاهرة".[٣٢]

هكذا فقد استطاعت جماعة الإخوان المسلمين أن تستقطب قادة الجماعة الإسلامية بالقاهرة والإسكندرية، فى حين استمر قادة الجماعة الإسلامية فى أسيوط بمفردهم ورفضوا الانضمام للإخوان بناء على رؤية مؤداها قصور منهج الإخوان فى التغيير لرغبتهم فى تغيير المنكر بالقوة وبسرعة وهو ما يرفضه الإخوان.

لم يكن لدى قادة الجماعة الإسلامية رؤية واضحة للعمل، كما لم يكن لديهم بنية فكرية متبلورة. فقط لديهم رغبة لإقامة مجتمع إسلامى مشابه للمجتمع الذى أقيم فى عصر الرسول. كانت الرغبة فى العودة للسلف جارفة. دون أن تمتلك هذه الرغبة دليل للتحرك أو للعمل. لم يكن لديهم فى مجال الحركة سوى تشكيل مجموعات " لتغيير المنكر " مثل شرب الخمر أو الاختلاط بين الجنسين. نشطت تلك المجموعات فى جامعات الصعيد فى حين لاتوجد وقائع متواترة تؤكد وجودها فى جامعات بحرى والقاهرة.

ويقول طلعت فؤاد قاسم:" فى بداية عملنا بالجامعة فى المنيا لم يكن لدينا سوى أفكار عامه غير متبلورة مثل: إقامة مجتمع إسلامى على هدى النبوة،، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.. وكانت آنذاك المنكرات سائدة.. وكان شباب الجماعة آنذاك شديدى الحماس للدين.. فمثلا كان فرد واحد من الجماعة فى بدايات عملنا قادرا بمفرده على تغيير المنكر فى حى بأكمله وكان أبرزنا فى ذلك الأخ كرم زهدى فى المنيا.. أذكر أن قرارا قد أصدرناه بفصل الطلبة عن الطالبات فى جامعة المنيا لما فيه من مساوئ.. وبالفعل اضطرت الجامعة وبضغط منا إلى إصدار قرار يوائم الواقع".[٣٣]

هكذا استطاعت الجماعة الإسلامية رغم عدم وجود رؤية واضحة لها لإقامة المجتمع الإسلامى أن تبدأ فعليا فى تنفيذ قاعدة تغيير المنكر بالقوة، تلك القاعدة التى مثلت نقطة الخلاف الرئيسية بين الجماعة والإخوان. وإذا كان هذا الخلاف قد دفع الجماعة الإسلامية فى الصعيد بعيدا عن مجرى حركة الإخوان المسلمين، فإنه فى ذات

---

[٣٢] المصدر نفسه
[٣٣] المصدر نفسه

الوقت قربها من المجموعات الجهادية التى كانت نشيطة آنذاك وتسعى إلى إيجاد روابط مع القطاعات الطلابية المتأثرة إلى حد ما بأفكار الإسلام السياسى المتنامى فى هذه الفترة. ومن هذه الزاوية كان موضوعيا أن تلتقى الجماعة الإسلامية فى الصعيد، بعد انشقاق قيادات القاهرة والإسكندرية عنها، مع المجموعات الجهادية. تحقق هذا بالفعل فى نهاية السبعينات حينما اتحدت الجماعة الإسلامية فى الصعيد مع مجموعة محمد عبد السلام فرج. وفى الواقع لم يكن فرج بداية خيط الجماعات الجهادية التى تعود نشأتها إلى سنوات طويلة قبل هذه الوحدة.

(٤)

نشأة الجماعات الجهادية

نشأت أولى حلقات خط الجهاد فى مصر عام ١٩٦٠، بتشكيل مجموعة من الشباب المسلم الذى تأثر بكتاب " الفتاوى " للفقيه الإسلامى ابن تيميه. وترجع النشأة إلى محاولات الشاب نبيل البرعى – الذى فتنته أفكار ابن تيميه واستحوذت على وجدانه – لإقناع المحيطين به من الشباب المتدين بأفكار معلمه ابن تيميه وفتاويه. وتمحور البناء الفكرى لنبيل البرعى حول أفكار ابن تيميه عن الجهاد وبدأ فى محاولة الاتصال بآخرين منخرطين فى العمل الإسلامى آنذاك فالتقى بأحد عناصر الإخوان المسلمين وسرعان ما وجد نفسه مختلفا فى التصورات عن التربية والجهاد لدى الإخوان المسلمين، فالبرعى يرى أن جهاد الخارجين على الإسلام واجب شرعى وفرض عين يلزم القيام به فورا كما فهم من فتاوى أبن تيميه وهذا أمر لم يجده فى منهج الإخوان المسلمين.[٣٤]

كان أغلب الإخوان فى ذلك الوقت فى السجون عقب حادث المنشية الشهير، ومن تبقى منهم خارج السجون كان يميل إلى الإعتدال بعد تلك المحنة وكان رافضا اسلوب التغيير بالقوة، الذى ميز عمل النظام الخاص للإخوان. لذلك كان منطقيا أن يرفض نبيل البرعى دعوة الشباب الإخوانى للإنضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين، باحثا فى ذات الوقت عن رفاق يؤمنون بأفكاره الجديدة التى استمدها من إبن تيميه، وفى الواقع لم تكن هذه الأفكار سوى بناء هش لم يتح الوقت ولا خبرة البرعى أن تصقلاها. لقد مثلت فكرة " الجهاد " ضد الحاكم الكافر لأنه لا يحكم بما أنزل الله جوهر البناء الفكرى لمجموعة نبيل البرعى. ظلت المجموعة محدودة العدد نتيجة للشعبية الجارفة لعبد الناصر والتفاف الجماهير حوله وتشدد السياسة الأمنية. كما ظلت هذه الحلقة – التى ضمت مجموعة من الطلاب أبرزهم طلال الانصارى واسماعيل طنطاوى وأيمن الظواهرى – منعزلة عن الواقع وتعمل بسرية مطلقة وحذر شديد خشية الأمن، وربما لهذا السبب

---

[٣٤] محمد مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره – جذوره – سياسته** (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام ١٩٩٠)

إقتصر نشاط تلك الحلقة حتى أوائل السبعينات علـى الدراسـة والتعمـق الفكـرى دون أن تقدم على القيام بعمل واحد.[٣٥]

جاءت السبعينات بمتغيرات عديدة تدفع التيار الإسـلامى بشـتى روافـده إلـى الأمـام. كان انهيار المشروع الناصرى أحد الأسباب التـى دفعـت قطاعـات واسـعة مـن الشـباب للبحث عن مشروع بديل. وجد البعض ذلك البديل فى قوى اليسـار التـى نشـطت داخـل الجامعة، بينما ذهب البعض إلى قوى الإسلام السياسى، التى كان لها تواجد ملموس فـى الجامعة والأحياء الفقيرة بفضل تلك المتغيرات.

لم تكن مجموعة البرعى المجموعة الوحيدة التى طرحت فكـرة الجهـاد ضـد الحـاكم الكافر مع بداية السبعينات، فقـد ظهـرت مجموعـات تمحـورت أفكارهـا الأساسية حـول فكرة الجهاد. إلا أن هـذه المجموعـات ظلـت تعـانى مـن عـدم وجـود رؤيـة إسـتراتيجية للحركة ضد الدولة والحاكم الكافر. وتميزت هذه المجموعات بتأثرهـا بطبيعـة الشـخص الذى يؤسسها فقد كان محور كل مجموعة شخص – قيادة – مؤثر يلتف حوله عدد مـن المنخرطين فى العمل، وبغياب هـذا الشـخص أو بـروز قـائد أكـثر حنكـة وأعمـق فكـرا ينسحب هؤلاء المنخرطون من مجموعاتهم ويندفعون إلـى تلـك المجموعـة التـى شـكلها القائد الجديد. هكذا وفـى حركـة دائمـة ينتقـل أعضـاء مجموعـات الجهـاد مـن مجموعـة لأخرى دون اعتبار ذى قيمة سوى شعورهم بأن المجموعة الجديدة التـى انضمـوا إليهـا توشك على القيام بعمل جهادى ضد الدولة. وذلك ما يؤكـده د. محمـد مورو فى دراسـته عن مجموعات الجهاد فى السبعينات حيث يشير إلى أن عناصر الجهاد كانت تنتقل فيما بين تنظيمات الجهاد المختلفة بسهولة بل وبدون أى برامج لأن البرنامج الأساسى لها لـم يكن إلا العمل المباشر، والأهداف والأيديولوجيا لا تختلف فيما بينها والخلاف الأساسـى كان فى إرادة العمل المباشر.[٣٦]

لذلك يجد الباحثون صعوبة بالغة فى رصد تلك المجموعـات الجهاديـة المختلفـة فـى السبعينات فلم تكن هناك تنظيمات لها إيدلوجيـة وكيـان تنظيمـى محـدد، بـل مجموعـات تذوب فى بعضها لتظهر مجموعات أخرى وهكذا فى حركة دؤوبـه. وتشـير الدراسـات التى اهتمت بتلك المجموعات فقـط إلـى القـادة وهـو مـايعكس ظـاهرة الشـخصانية التـى

---

[٣٥] المرجع نفسه، ص ٢٣

[٣٦] المرجع نفسه، ص ٢٣

اتسمت بها حلقات الجهاد. ففى دراسة رفعت سيد أحمد نجد ما يؤكد هذه الظاهرة، وهنا نختار عدة نماذج أشار إليها يقول: فى عام ١٩٧٣ انشق مصطفى علوى – من مجموعة نبيل البرعى التى سبق وأن تحدثنا عنها – ومعه بعض الأعضاء وأسسوا تنظيما جديدا يعرف بتنظيم الجهاد وقدر الدخول فى حرب مع اليهود على حدود القناة وانضم إليهم الملازم عصام القمرى الذى أصبح فيما بعد من أبرز وأخطر عناصر تنظيم الجهاد الإسلامى الذى قاد عملية اغتيال السادات عام ١٩٨١ وفى عام ١٩٧٥ أنشأ وكيل النيابة ذوالاتجاهات الإسلامية يحيى هاشم تنظيما ضم حوالى ٣٠٠ عضو من الإسكندرية.. وبين عامى ١٩٧٧ – ١٩٧٩ أنشأ شاب يدعى مصطفى يسرى تنظيما مسلحا فى القاهرة وقد تم اعتقاله وضرب تنظيمه عام ١٩٧٩.[٣٧]

ودون الدخول فى تفاصيل الخريطة التنظيمية لتيار الجهاد التى كانت أشبه بلوحة فسيفساء ما يهمنا هنا هو رصد العلاقة بين تلك المجموعات الجهادية والإخوان المسلمين من ناحية ومدى تأثرها بسيد قطب من ناحية ثانية. والمعلومات المتوافرة تؤكد أن نشأة تلك المجموعات وعلى رأسها المجموعة التاريخية التى أسسها نبيل البرعى كانت بمعزل عن جماعة الإخوان المسلمين، وقد أوضحنا أن البرعى رفض الانضمام إلى الإخوان، كما لا يوجد ما يشير إلى تاثر هذه المجموعة بأفكار سيد قطب، وقد أوضحنا أن البناء الفكرى لتلك المجموعة اعتمد أساسا على أفكار ابن تيميه عن الجهاد. فيما يتعلق بالمجموعات الجهادية الأخرى التى تبلورت فى السبعينات فكان أبرزها كما تشير الدراسات المعنية بتلك الفترة، مجموعة يحيى هاشم. ووفقا لمحمد موروفإن يحيى هاشم بدأ نشاطه السياسى بقيادة مظاهرة من مسجد الحسين بالقاهرة عام ١٩٦٨ احتجاجا على هزيمة ١٩٦٧ وطالب بمحاكمة المسئولين عنها كما طالب بضرورة قتال اليهود وهتف ضد عبد الناصر ونظامه. وفى عام ١٩٦٩ شكل تنظيما بلغ عدده ٣٠٠ عضو كان معظمه من شباب الأسكندرية.

ونتيجة لعدم توافر أية كتابات فكرية للمجموعات الجهادية المختلفة سوف نتعرض بالدراسة للبناء الفكرى والحركى لعدد من قادة هذه المجموعات كمحاولة للاقتراب من فهم طبيعة العلاقة التى ربطت بين هذه المجموعات من ناحية وعلاقتها مع جماعة

---

[٣٧] رفعت سيد أحمد، **الإسلامبولى رؤية جديدة لتنظيم الجهاد** (القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٨٨) ١٦ص.

الإخوان المسلمين من جهة أخرى، فضلا عن التعرف على رؤيتهم الفكرية والحركية ومدى قربها أو بعدها عن أفكار سيد قطب.

١.أيمن الظواهرى

نشأ أيمن فى عائلة معروفة بميولها الدينية، فقد كان جده لأبيه محمد الأحمدى إبراهيم الظواهرى، شيخ الأزهر الذى بقى فى منصبه لمدة ثلاث سنوات وغادر المشيخة عام ١٩٣٤. اشتهرت عائلته من ناحية الأم بتعاطف أعضاء منها وانتماء البعض الأخر إلى جماعة الإخوان المسلمين، فوالدته السيدة أميمه عزام شقيقة عبد الرحمن عزام الذى كان صديقا لصالح أبورقيق، عضو مكتب الإرشاد للإخوان. وأثناء عملهما معا فى جامعة الدول العربية فى الخمسينات كان يبدى تعاطفا مع أفكار الجماعة، بينما كان سالم عزام – ولا يزال – أحد قيادات جماعة الإخوان المسلمين ويتولى الأن منصب رئيس المجلس الإسلامى الذى تأسس بدعم من التنظيم الدولى للإخوان عام ١٩٨٢ ومقره الرئيسى حاليا فى لندن بجوار حديقة الهايدبارك، كما كان سالم عزام المتهم رقم ١٤٠ فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١.[٣٨]

وعن بداية انتمائه للحركة الإسلامية، يقول أيمن الظواهرى: "كانت بدايتى فى الحركة الإسلامية فى هذه الجماعة – جماعة الجهاد – التى أتشرف بالانتماء إليها بعد مقتل الشهيد سيد قطب رحمه الله، وكان من أعضاء هذه المجموعة الأخ الشهيد يحيى هاشم الذى كان رئيسا للنيابة العامة والأخ اسماعيل طنطاوى والأخ الشيخ نبيل البرعى ثم نمت هذه الجماعة إلى أن وصلت إلى الحجم الحالى للجماعة".[٣٩]

وعن فكر هذا التنظيم لا نجد فى التحقيقات التى أجريت مع الظواهرى إشارات ذات قيمة سوى تأكيده على أن "معنى الجهاد – فى رأى التنظيم – إزاحة الحكومة عن طريق مقاومتها وقلب نظام الحكم وأن التنظيم سعى لإعداد الوسائل اللازمة لتحقيق هذا الهدف لكن كان أمامنا مشوار طويل لن نبلغه لأن إمكاناتنا لم تصل بعد إلى تحقيق هذا الغرض".[٤٠] ولم توضح التحقيقات نوعية تلك الوسائل.

---

[٣٨] عبدالله كمال، **روزاليوسف**، العدد ١٠٨.

[٣٩] حوار مع أيمن الظواهرى.

[٤٠] عبدالله كمال، **روزاليوسف**،العدد ١٠٨.

وإذا ما استندنا إلى هذه المعلومات فإن نشأة مجموعات الجهاد وبناءها الفكرى كان متقاطعا مع جماعة الإخوان المسلمين وإن تأثرت بعض تلك المجموعات بأفكار سيد قطب. لكن هذه المعلومات ليست كافية لحسم تلك الإشكالية ولا يجوز الاعتماد عليها إلا باستخلاص مؤشرات لا تمثل نتائج نهائية. فإذا كانت تلك المعلومات كافية للقول بأن نشأة الجهاد تمت بمعزل عن الإخوان المسلمين وتطورت وفق ميكانزماتها الخاصة دون مساعدة من الإخوان، فإنها غير كافية للقول بأن فكر الجهاد لم يتأثر بالفكر السياسى لمدرسة الإخوان المسلمين. وتتمثل صعوبة تلك المسألة فى غياب أية مخطوطات يمكن الاعتماد عليها فى تحديد البناء الفكرى لتلك المجموعات الجهادية، فلم يصل إلى أيدى أيا من الباحثين المعنيين أية وثائق أصدرتها تلك المجموعات. وقد عمق من هذه المشكلة أن تلك المجموعات كما أوضحنا من ناحية متداخلة ومتحركة ولا تحتفظ ببناء تنظيمى مستقر ومن ناحية ثانية تدور وجودا وعدما حول القائد الشخص.

فى هذا السياق فإن نشأة هذه الحلقة التى ترأسها أيمن الظواهرى فى ١٩٧٥، اعتمدت أساسا فى أفكارها على ما كتبه ابن تيميه عن تكفير الحاكم المسلم الذى لا يحكم بالشريعة الإسلامية وأن الجهاد هو الأسلوب الوحيد للتعامل مع الحاكم الكافر، أو بالمعنى السلفى الخروج عليه وقتاله بهدف إقامة الحكم الإسلامى.

فى الواقع لا توجد خلافات جوهرية بين ما طرحه سيد قطب فى **معالم فى الطريق** وبين ما تبنته الحلقة التى أسسها نبيل البرعى وتزعمها فيما بعد الظواهرى، ولكن هنالك خلاف واضح فى الرؤية الحركية للحلقة مع أفكار سيد قطب. قد اهتمت الجماعة بالعمل داخل الجيش ومحاولة اختراقه ونجحت عام ١٩٧٣ كما يقول الظواهرى، فى ضم عصام القمرى. بدأ حينئذ النشاط داخل الجيش بهدف الإعداد لانقلاب عسكرى، فى حين أكد قطب على أهمية التربية والعزلة وعدم المشاركة فى الحياة السياسية فضلا عن رفضه لفكرة التغيير الانقلابى بواسطة نخبة أو الجيش، ودعا قطب إلى أن يكون التغيير من أسفل رغم صعوبته وما سيستغرقه من فترات طويلة وأكد فى مواضع عديدة أن هذا هو الطريق الوحيد الممكن لإقامة الدولة الإسلامية. هذه الرؤية لم تلق استحسانا لدى حلقات الجهاد، بل على العكس تمثل رؤيتهم الحركية فى العمل نقيضا لما طرحه سيد قطب.

وكما أكد الظواهرى – وهو ما سنوضحه تفصيلا فيما – بعد فإن جماعة الجهاد منذ حلقتها الأولى التى شارك فى تأسيسها الظواهرى، اعتمدت على فكرة الانقلاب العسكرى كأسلوب للتغيير عبر اختراق مؤسسة الجيش. وحدث أن ضمت رائد المدرعات عصام القمرى الذى سارع بتشكيل خلية من عدد من الضباط. كذلك أبدت الحلقة نفورا من العمل وسط الجماهير كانعكاس لرفضها فكرة التغيير من أسفل بواسطة قاعدة جماهيرية يكونها التنظيم. وتمثل هذه الرؤية الحركية انقطاعا تاما ورفضا كاملا لمجمل ما طرحه سيد قطب فى هذا المجال، إذ أكد الأخير كما أوضحنا على أهمية التغيير من أسفل رافضا أية أفكار انقلابية، الأمر الذى يجعلنا نتشكك فى تأثر هذه الحلقة بسيد قطب على الأقل فى المجال الحركى. من ناحية ثانية فإن أفكار تلك الحلقة عن الجهاد وتكفير الحاكم واتباعها لفكرة الانقلاب العسكرى وإزدراءها للجماهير لا تمثل فى راينا إنقطاعا مع فكر الإخوان المسلمين فحسب إنما أيضا رفضا له. تلك المدرسة التى اعتمدت بوضوح منذ حسن الهضيبى وحتى الأن على فكرة تغيير القاعدة "الشعب" من أسفل وهو ما تبلور فيما أبدته من اهتمام لتغيير مفاهيم الناس ودعوتهم لمبادئ الإسلام.

٢.صالح سرية / مجموعة الفنية العسكرية

هاجر صالح سرية من بلدته حيفا فى فلسطين المحتلة مع أسرته بعد الاحتلال الصهيونى عام ١٩٤٨ ووصل إلى الأردن حيث عاصر هناك المعارك التى دارت بين الفلسطنيين وقوات ملك الأردن فيما عرف بأحداث "أيلول الأسود" فى سبتمبر عام ١٩٧٠ والتى انتهت بمجازر للفلسطنيين على يد جنود وضباط الجيش الأردنى. ومن الأردن إلى العراق حيث عمل فترة هناك ثم جاء إلى القاهرة عام ١٩٧١ حيث حصل على الدكتوراه فى التربية من جامعة عين شمس".[٤١] وتكاد تجمع المعلومات أن صالح سرية لم ينتم إلى جماعة الإخوان المسلمين، التى أصبح لها فروع فى عدة دول عربية، فى أى فترة قبل وصوله إلى القاهرة، وتشير المعلومات إلى"انضمامه إلى حزب التحرير الإسلامى الذى تأسس عام ١٩٥٠ كرد فعل لهزيمة الجيوش العربية فى

[٤١] رفعت سيد أحمد، الإسلامبولى رؤية جديدة لتنظيم الجهاد، صـ ٦٦.

فلسطين والذى أصبح له فروع فى سوريا ولبنان والعراق والأردن وغيرها من البلدان العربية".[٤٢]

كانت المشكلة التى تؤرق صالح سرية هى تحرير فلسطين من الاحتلال الإسرائيلى، وفى سبيله لذلك سعى، من خلال ترحاله المتعدد، لإقناع المسئولين فى عدة دول عربية خاصة دول المواجهة أو الطوق "مصر – سوريا – الأردن – لبنان" أن يضعوا تحت تصرفه لواء من الجيش يخوض به حرب الاستشهاد لتحرير فلسطين، لكن باءت محاولاته بالفشل، من هذا الفشل برزت فكرة إقامة الدولة الإسلامية فى بلدان دول الطوق ومنها – كقاعدة – للانطلاق لتحرير فلسطين، وكانت رؤيته لكيفية إقامة الدولة الإسلامية هى العمل العسكرى الانقلابى.

مع وصول صالح سرية إلى مصر بادر على الفور بتحسس طريقه للوصول إلى الإسلاميين النشيطين والراغبين فى العمل، فقد كان "يراعى فى الاختيار الأفراد الذين يتسمون بالاندفاع والتهوروالاستعداد لتنفيذ ما يأمرون به دون تردد، التزاما بمبايعتهم لرئيس التنظيم على السمع والطاعة، كما كان يراعى فيهم كذلك ألا تكون لهم ارتباطات يحرصون عليها من وظيفة أو زوجة أو ولد، وعدم ارتباطهم بجماعات دينية أخرى".[٤٣]

لكن المشكلة التى واجهت صالح سرية هى صعوبة الاتصال بهؤلاء الشباب خاصة وانه ليس مصريا ومن ثم عدم ثقة هؤلاء الشباب به إلا بعد فترة طويلة. لذلك كان منطقيا أن يستغل صالح سريه قادة الإخوان المسلمين كغطاء يسهل له هذه الاتصالات "فسعى للاتصال بالمرشد حسن الهضيبى والقائدة الإخوانية الشهيرة زينب الغزالى ومن خلالهما خاصة زينب الغزالى التى كان يلتف حولها عدد من الشباب، تمكن من التعرف على عدد من الذين كانوا على صلة بها مثل كارم الأناضولى الطالب بالكلية الفنية العسكرية وطلال الأنصارى الطالب بكلية الطب".[٤٤] لم تكن لقاءات صالح سرية بقادة الإخوان بهدف العمل المشترك أو لإطلاعهم على خططه المرتقبة كما يزعم البعض لانه من ناحيه لم يرد فى اعترافات تنظيم الفنيه العسكرية وعلى رأسه صالح سرية ما يؤكد ذلك بل على العكس هناك ما ينفى هذا الأمر. ومن ناحية ثانية فإن "سرية تأكد من

---

[٤٢] المرجع نفسه، ص ٦٦

[٤٣] عادل حمودة، **الهجرة إلى العنف**، صـ ٣٥.

[٤٤] محمد مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره – جذوره – سياسته**، صـ ٢٢.

خلال الحوارات التى أجراها مع قادة الإخوان أن جماعة الإخوان استبعدوا تماما أية وسائل عنيفة وعدم رغبتهم فى الصدام مع السادات الذين أجروا معه اتفاقا سياسيا كما أوضحنا فى موضع سابق".[45]

تمكن صالح سرية ومعه الخلايا الأولى التى جندها، من استيعاب أعدادا أكبر من الشباب المتحمس. وفى هذه الأثناء كانت المجموعة التاريخية لحلقة الجهاد التى أسسها نبيل البرعى فى عام ١٩٦٠ تهيم على وجهها طيلة ١٣ عاما دون عمل يروى عطش أعضائها الظمأى للجهاد وللعمل المباشر فى مواجهة الدولة. وقد أثرت قواعد السرية الصارمة على نمو الحلقة، وصرفت كل تركيزها إلى تطوير أفكارها. وظلت حلقة ضيقة يتركز عملها على محاولات لاختراق المؤسسة العسكرية. وعندما تناقلت الأخبار تنظيم صالح سرية فى أوساط الشباب المنخرط فى العمل الإسلامى السرى، وصلت بعضها إلى أحد الأعضاء المؤثرين فى حلقة الجهاد التاريخية وهو حسن الهلاوى الذى كان مسئولا عن أعضاء الجيزة فى هذه الحلقة. سارع الهلاوى ومن معه للانضمام إليه وقد مثلوا إضافة حقيقية إلى التنظيم نظرا لخبراتهم فى التدريب العسكرى والبناء الفكرى الراقى الذى اكتسبوه خلال وجودهم لفترة طويلة فى حلقة الجهاد التاريخية.[46]

وبانضمام الهلاوى ومن معه فضلا عن نشاط كارم الأناضولى وطلال الأنصارى اكتسب تنظيم سرية قوة دفع كبرى فى مجال توسيع العضوية. بدأ صالح سرية فى تنظيم هذه العضوية فى خلايا صغيرة تضم كل منها ما بين أربعة وستة أعضاء لا يعرف أى منها أفراد المجموعات الأخرى.[47] وكان معظم أعضاء التنظيم من طلبة جامعات القاهرة والإسكندرية والأزهر والكلية الفنية العسكرية.[48]

اعتمد صالح سرية فى بنائه الإيدلوجى لأعضاء التنظيم على قراءة كتب أبوالأعلى المودودى وسيد قطب وابن تيميه، بالإضافة إلى وثيقة "الإيمان" التى وضعها صالح سرية. يعنى هذا أن الفكر السياسى التقليدى لجماعة الإخوان المسلمين، كما صاغه حسن البنا وحسن الهضيبى، لم يجد موضعا فى أدبيات التنظيم أو بنائيه النظرى

---

[45] المرجع نفسه، ص ٢٢

[46] المرجع نفسه، ص ٢٣

[47] عادل حمودة، **الهجرة إلى العنف**، م.س، صـ ٣٦.

[48] المرجع نفسه، ص٣٦

والفكرى. يؤكد ذلك تحليل وثيقة الإيمان التى تعد أول وثيقة سرية يعدها تنظيم يؤمن بفكر الجهاد فى مصر وربما فى العالم الإسلامى. مع مقارنة تلك الأفكار الواردة بالوثيقة بالفكر السياسى للإخوان من ناحية، وفكر سيد قطب كما ورد فى **معالم فى الطريق** من ناحية أخرى.

(أ) الموقف من نظام الحكم

لا يوجد اختلاف بين صالح سرية وسيد قطب فى هذه المسألة، فكلاهما رفضا نظام الحكم القائم ليس فى مصر فحسب بل فى كافة بلدان ما يسمى بالعالم الإسلامى. والسبب عندهما أنها أنظمة كافرة لا تحكم بما أنزل الله أى أن الحاكمية ليست لله إنما للبشر.

فيقول صالح سرية:"كل الأنظمة اتخذت لها مناهج ونظما وتشريعات غير الكتاب والسنة فقد كفرت بالله واتخذت من نفسها آلهة وأربابا".[٤٩]

ويضيف سرية: "إن الحكم القائم اليوم فى جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، فلا شك فى ذلك..".[٥٠] هذا التقرير الحاسم عند صالح سرية استنادا إلى سيد قطب فيما ورد فى تكفير الأنظمة القائمة يستدعى بالضرورة الخروج على هذه الأنظمة والسعى لتغييرها وهو ما حاوله التنظيم فى عملية "الفنية العسكرية ". لكن جماعة الإخوان المسلمين لم تتبن تلك الفكرة القائلة بكفر الأنظمة القائمة ولم يرد على لسان حسن البنا ولا حسن الهضيبى من بعده أية إشارات مشابهة إلى المعنى الذى تبناه كل من سرية وسيد قطب، بل إن الخلافات الدامية داخل السجون إبان "محنة" ١٩٦٥ شهدت نوعا من محاكم التفتيش، أقامها قادة الإخوان لتلاميذ سيد قطب. كان السؤال الرئيسى لهؤلاء التلاميذ هو: هل عبد الناصر كافر أم لا؟... ومن أجاب بكفره رفضته الجماعة ومن نفى عنه ذلك أعيد إلى جماعة الإخوان.

---

[٤٩] صالح سرية، "رسالة الإيمان"، منشورة فى رفعت سيد أحمد، **النبى المسلح** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)

[٥٠] المرجع نفسه ص ٣١.

(ب) التكفير

أكد صالح سرية ما ذهب إليه قطب من أن المسلم هو الذى قال الشهادة وعمل بمقتضاها، أما من قال "لا إله إلا الله واعتقد بها ولم ينقاد لها - أى لم ينقد للكتاب والسنة - فليس بمسلم ولا مؤمن إنما هو كافر كفرا صريحا".[51] وعليه فإن إسلام المرء لا يتحقق إذا ما نطق الشهادتين ومارس أعمالا من شأنها نقض هذه الشهادة كالتزامه بالقوانين الوضعية أوغيرها. وهذا الموقف أيضا كان ضمن المسائل الخلافية بين تلاميذ سيد قطب وبين الإخوان المسلمين داخل السجون، فيكفى لدى الإخوان أن ينطق الشخص الشهادة ليكون مسلما كما سبق وأن أوضحنا.

يلاحظ المرء عند قراءته لوثيقة رسالة " الإيمان " أن مقاطع كاملة من كتاب سيد قطب **معالم فى الطريق** وجدت طريقها فى سطور الرسالة. يشدد صالح سرية على أتباعه أن يكون قراءتهم للقرآن بغرض " التنفيذ لا التقديس ولا الطرب " وهى نفس الفكرة التى رددها سيد قطب فى فصل كامل. ففى فصل جيل قرآنى فريد يطالب قطب أتباعه عند الرجوع إلى القرآن يجب أن يتم " بشعور التلقى للتنفيذ والعمل لا بشعور الدراسة والمتاع".[52]

يبدو تأثر صالح سرية بأفكار سيد قطب واضحا لقارئ وثيقة "الإيمان "، ويذكر أن سرية نصح أتباعه فى رسالة الإيمان " عند الاستعانة بكتب تفسير القرآن وهى عديدة، الرجوع إلى كتاب سيد قطب **فى ظلال القرآن**".[53]

إن تنظيم صالح سرية تأثر بشكل واضح بأفكار سيد قطب بعكس المجموعات الجهادية الأخرى مثل مجموعة الظواهرى ومحمد عبد السلام فرج. لكن رغم هذا التأثير الفكرى خالف التنظيم الرؤية الحركية لسيد قطب، حيث اعتمد على وسيلة الانقلاب العسكرى للتغيير بواسطة تنظيم "نخبوى". ويلاحظ أن سرية استبعد تماما أى دور للجماهير فى عمل التنظيم الذى بلغ عدده مائة عضو. وعلى الرغم من قلة عدد التنظيم إلا أن سرية وضع خطة للاستيلاء على الحكم - حادث الفنية العسكرية - وهو

---

[51] المرجع نفسه ص ٣٩.

[52] المرجع نفسه ص ٣٨.

[53] المرجع نفسه.

أمر لا يمكن أن يوصف إلا بسذاجة الفكرة وهو ما أدى إلى فشل الخطة عند أول خطوة من تنفيذها. وهكذا فإن الرؤية الحركية أو إستراتيجية التغيير لدى تنظيم صالح سرية تمثل تقاطعا مع الرؤية الحركية لكل من سيد قطب والإخوان المسلمين.

٣.محمد عبد السلام فرج

رغم حملات الاعتقال الواسعة ضد أعضاء تنظيم صالح سرية، فقد تمكن أحد الأعضاء من الهرب إلى الإسكندرية. هذا العضو هو سالم الرحال الأردنى الجنسية. وبعد أن خفت ملاحقات الشرطة شرع الرحال فى إعادة تشكيل تنظيم سرية على نفس الأسس الفكرية والتنظيمية، وتمكن من تجنيد عدد محدود من بينهم محمد عبد السلام فرج الطالب بهندسة الإسكندرية. وتأثرا بأفكار التنظيم الأم – تنظيم صالح سرية – قام التنظيم الجديد بأعمال عنف محدودة فى الإسكندرية ضد عدد من القنصليات الإسلامية. فنبهت هذه العمليات الشرطة إلى الخطر الجديد، وتمكنت من اعتقال قيادات التنظيم ومن بينها سالم الرحال وأمرت بترحيله فى عام ١٩٧٩، إلا أن محمد عبد السلام فرج نجح فى الإفلات من قبضة الشرطة وهرب إلى حى بولاق الدكرور بالجيزة. وهناك شرع فى إعادة بناء التنظيم من جديد، وبناء أهم حلقات تنظيم الجهاد، تلك الحلقة التى تمكنت من اغتيال السادات عام ١٩٨١. تميز محمد عبد السلام فرج بديناميكية ونشاط بالغين، فكان يجوب مساجد الجيزة والقاهرة ويدعولتنظيمه الجديد، وفى سبيله لذلك عقد لقاءات عديدة مع الشباب المتدين وقيادات الجماعات الإسلامية المختلفة.[٥٤]

قدم محمد عبد السلام فرج أحد أهم الأعمال الفكرية التى اثرت تأثيرا بالغا فى حركة الجهاد بشكل عام وهو كتاب " **الفريضة الغائبة** ". مثل الكتاب دستور عمل تنظيم الجهاد على أساس تبريراته الفقهية، فقد استدعى محمد عبد السلام فرج فى كتابه أغلب فتاوى ابن تيميه وطبقها على الواقع المصرى فى السبعينات. ونظرا للأهمية الفائقة لكتاب الفريضة الغائبة سنقدم عرضا لأهم الأفكار التى وردت به، وقد استندنا إلى نص وثيقة "الفريضة الغائبة" كما ورد فى كتاب رفعت سيد أحمد "تنظيمات الغضب الإسلامى فى السبعينات".[٥٥]

---

[٥٤] انظر رفعت سيد أحمد، الإسلامبولى، **رؤية جديدة لتنظيم الجهاد**، م.س، صـ ٧٧ وما بعدها، ومحمد مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره – جذوره سيلسته**، م.س، صـ ٤٥ وما بعدها.

[٥٥] محمد عبدالسلام فرج،"الفريضة الغائبة"، فى رفعت سيد أحمد، **النبى المسلح**.

١.إن الحكام المسلمين فى ردة عن الإسلام

طبق فرج فتوى ابن تيميه الخاصة بتكفيره لعدم حكمهم بما أنزل الله على واقعه فى السبعينات، حيث لا تطبق الشريعة الإسلامية. وخلص إلى أن نظام الحكم كافر لأنه لا يطبق شيئا من الإسلام. بذلك يتفق فرج فيما توصل إليه مع من سبقوه على هذا الدرب فى خط الجهاد باعتمادهم على فتاوى ابن تيميه، فى حين لم ترد أية إشارات إلى فتاوى إبن تيميه فى البرنامج التثقيفى الذى أعد لعناصر جماعة الإخوان المسلمين وهو ما يشير إلى أن أفكار محمد عبد السلام فرج تتقاطع مع الفكر التقليدى لجماعة الإخوان المسلمين.

٢.الموقف من المجتمع القائم

انتهى صالح سرية فى وثيقة "رسالة الإيمان" إلى أن جميع المجتمعات القائمة هى مجتمعات جاهلية، مثله فى ذلك مثل سيد قطب الذى قرر فى كتابه **معالم فى الطريق** أن مصر وكافة دول ما يسمى بالعالم الإسلامى تعد "دار حرب" وأن "دار الإسلام" غائبة. لكن محمد عبد السلام فرج لم يحدد حكما قاطعا فى هذه المسألة، فقد استدعى فتوى ابن تيميه حول مدينة ماردين الواقعة فى شمال العراق وكانت تحكم بالإسلام ثم تولى أمرها أناس أقاموا فيها حكم الكفر فقال عنها ابن تيميه" هذه المدينة ليست دار حرب ولا بدار سلم بل هى قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه. أضاف فرج أن الأئمة لم يذكروا أن " أهلها -ماردين- كفار.. فالسلم لمن يستحق السلم والحرب لمن يستحق الحرب.. فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون".[٥٦] ويلاحظ أن فرج أورد تلك الفتوى ولم يطبقها كعادته على المجتمع القائم بل تركها هكذا. وبذلك وضع فرج معيارا إستعان به من بعده قادة الجهاد لتقرير جاهلية المجتمع المصرى. يتمثل هذا المعيار فى أن البلد التى يغلب عليها حكم الإسلام تكون دار سلم حتى لوكان أغلب أهلها من الكافرين، ومن ثم فإن العبرة عند محمد عبد السلام فرج فى تقرير حكم ما على "الدار" لا يستند إلى عقيدة الناس فيها لأنها -العقيدة- لا تؤثر على الأحكام السائدة التى تعد من مسئولية النظام السياسى القائم، وعلى هذا الأساس يرى فرج أن محاولات إصلاح عقيدة الناس إذا كانوا كفارا

---

[٥٦] المرجع نفسه

أو مرتدين عن الإسلام لا تمثل الأهمية الأولى للحركة الإسلامية لكن المسألة المركزية هى تغيير قمة النظام. وترجع أهمية تشديد فرج علـى قمـة النظـام إلى سعيه لحسم أى تردد قد يبرز عند مريديه إزاء تصاعد حركـة أسلمة المجتمع إبان حكم السادات فـى السبعينات، حيث شدد فرج على أن غياب الشريعة الإسلامية وعدم تطبيقها سببا لتكفير الحاكم.

وقام محمد عبد السلام فرج بتفنيد التجارب السابقة ونقضها، وكان من أهم هذه التجارب، تجربتا الإخوان المسلمين وجماعة التكفير والهجرة.

- نقد الإخوان المسلمين

لم يشر فرج صراحة إلى الإخوان إلا أن الأفكار التى نقدها لم تكن بحاجة إلى جهد لنتبين أنها تخص الإخوان المسلمين. يقول فرج: "منهم من يقول: إن الطريق لإقامة الدولة هى الدعوة فقط وإقامة قاعدة عريضة وهذا لا يحقق قيام الدولة.. والحق أن الذين سيقيمون الدولة هم القلة المؤمنة.. والإسلام لا ينتصر بالكثرة فالله سبحانه وتعالى يقول كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله.. ثم كيف تنجح الدعوة هذا النجاح العريض وكل الوسائل الإعلامية الأن تحت سيطرة الكفرة والفسقة المحاربين لدين الله".. ويختم فرج كلامه محذرا مريديه: لقد أخطأ الفهم من يفهم كلامى هذا بمعنى التوقف عن الدعوة – دعوة الناس إلى الإسلام – فالأساس هو أن نأخذ الإسلام ككل ولكن ذلك رد على من جعل قضيته هى تكوين القاعدة العريضة وإنشغل عن الجهاد بل من أجلها أوقفه وعطله".[٥٧]

قد مثل هذا النص تقاطعا مع فكر الإخوان الذين ركزوا على تكوين القاعدة الإسلامية من خلال الدعوة ونبذوا تماما العنف " الجهاد "، وهو ما يعنى أن فرج كان يشعر بخطر الإخوان – بفهمهم الخاطئ من وجهة نظره – على الحركة الإسلامية. ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على أن **الفريضة الغائبة**، الذى يمثل عملا أساسيا لتيار الجهاد، كان بديلا عن فكر الإخوان بل فى مواجهته أساسا. يبقى أن نشير هنا إلى أن عددا من الباحثين قد توقفوا عند عبارة فرج الداعية إلى أن الدولة الإسلامية ستقوم

---

[٥٧] المرجع نفسه

بواسطة "القلة المؤمنة" واعتبروا أن هذا المفهوم "القلة المؤمنة" من المفاهيم الهامة عند سيد قطب كما يرى أديب ديمترى فى دراسته عن الحركة الإسلامية.[٥٨]

لكن ينبغى الإشارة إلى أن قطب وفرج وإن استخدما نفس التعبير " القلة المؤمنة " إلا أنهما اختلفا فى دور هذه "القلة المؤمنة" فبينما رأى سيد قطب فى ظهور هذه القلة خطوة أساسية نحو إقامة المجتمع الإسلامى عن طريق قيامها بدعوة المحيطين بها من الناس حتى تتحول القلة إلى أغلبية تستطيع المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية، نجد فرج يستخدم هذا المفهوم باعتباره الخطوة الأولى والأخيرة. هذه القلة المؤمنة تستطيع قلب نظام الحكم عن طريق الجهاد "العنف". أى أن سيد قطب يستخدم هذا المفهوم كحلقة تكتيكية بينما تمثل عند فرج إستراتيجية وهذا فرق كبير.

- نقد "التكفير والهجرة"

انتقد محمد عبد السلام فرج بشدة تكتيك جماعة التكفير والهجرة الذى يميز بين مرحلتين: مرحلة "الاستضعاف " التى يهاجر أفراد التنظيم خلالها إلى منطقة آمنة حتى يتم الاستعداد للوصول للمرحلة الثانية وهى "التمكين" وفيها يواجه التنظيم المجتمع الجاهلى ويقيم الدولة الإسلامية.

رأى محمد عبد السلام فرج أن هذا التكتيك غير فعال ويستشهد على ذلك بأن الدولة لم تتأثر بهجرة أعضاء التنظيم. وفى نظر فرج فإن عدم تعثر الدولة رغم وجود التنظيمات الإسلامية – مثل الإخوان المسلمون وجماعة التكفير والهجرة – يعد دليلا على فشل أساليب تلك الجماعات.

لقد تمكن محمد عبد السلام فرج من أن يطرح بدقة مسألة الاستيلاء على السلطة على أجندة الحركة الإسلامية وتخطى تراث سيد قطب. لقد أرجع فرج فشل الحركات الإسلامية إلى عجزها عن فهم أهمية الاستيلاء على السلطة، وأكد على عقم تكتيك المراحل. ومن وجهة نظره لابد من البدء بالهجوم المباشر والصريح، أى السيطرة على السلطة أولا ثم يأتى بعد ذلك إصلاح عقائد الناس وفقا للإسلام الصحيح. ويدفعنا هذا إلى رصد أهم ملامح التصور الحركى لمحمد عبد السلام فرج فيما يلى:

---

[٥٨] أديب دمترى، قضايا فكرية

اولا: إختراق مؤسسات الدولة

شدد محمد عبد السلام فرج على أهمية اشتغال الإسلاميين بالعمل داخل مؤسسات الدولة، وركز على أهمية اختراق الجيش عبر تجنيد عناصر وتوجيه الإسلاميين للانخراط فى صفوفه والتقدم للكليات العسكرية. يبدو أن هذا التكتيك لم يكن من ابتكار فرج فقد سبقه إليه أيمن الظواهرى وصالح سرية كما أوضحنا ذلك من قبل.

ثانيا:التلاحم بين العمل الدعوي والتنظيم

طرح محمد عبد السلام فرج تكتيكا جديدا فى العمل الإسلامى تمثل فى التزاوج بين أسلوب الدعوة لفكر التنظيم فى المساجد وعبر وسائل الدعاية المتاحة وبين العمل التنظيمى السرى الداخلى، وفى تقديرنا، إن هذا التكتيك مثل تجديدا فى الفكر الحركى لتيار الجهاد، فالحلقة الأولى لهذا التيار والتى ساهم فى تأسيسها الظواهرى اعتمدت أساسا على العمل التنظيمى السرى والتركيز على إختراق مؤسسة الجيش والابتعاد عن أية أعمال علنية، ولا شك أن العمل الدعوى هو أبرز تلك الأعمال فى الحقل الإسلامى.

كما اتبع صالح سرية نفس التكتيك فلم يرصد الباحثون فى دراستهم لمجموعة الفنية العسكرية قيامهما بأية أعمال علنية أو جماهيرية بارزة. على العكس من ذلك يأتى محمد عبد السلام ليدعو فصائل الجهاد إلى الاهتمام بالعمل العلنى. حيث تهدف هذه الدعوة إلى ترويج أفكار التنظيم عبر الإسلاميين والمتعاطفين معهم هذا من ناحية ولفرز المتعاطفين وتجنيدهم من ناحية أخرى. واستطاع تنظيم عبد السلام فرج من خلال الأسلوب الذى اتبعه فى التجنيد أن يضم أعدادا كبيرة من الشباب المتعاطف.

وينبغى التمييز بين العمل الدعوي، الذى شدد فرج على أهميته، وبين ذات العمل الذى مارسه الإخوان المسلمون. فهدف فرج من العمل الدعوي إلى تجنيد أعضاء للتنظيم لتدريبهم تدريبا قتاليا استعدادا للجهاد، بينما العمل الدعوي الذى يمارسه الإخوان يهدف إلى تكوين القاعدة الإسلامية. من جهة أخرى طرح فرج الدعوة فى المساجد لتكون إسلوبا لترويج فكرة الجهاد ومواجهة السلطة القائمة سعيا لتغييرها بينما ركز الإخوان المسلمون فى دعايتهم على إصلاح المجتمع وأسلمته بالتدريج.

ثالثا: الــجــهـــاد

تمثل فكرة الجهاد قضية مركزية فى **الفريضــة الغائبـة** وهـى باعتبارهـا آداة التغيير والاستيلاء على السلطة. يرى محمد عبد السلام فرج أن الجهـاد هـو فـرض عيـن علـى المسلمين ضد الحكـام لخلعهم والاسـتيلاء علـى السـلطة، إلا أن فـرج لـم يـحـدد اسـلوب التغيير، وربما يرجع ذلك إلى فكرتين داخل تيار الجهاد آنذاك: فكرة الانقلاب العسكرى كما طرحها الظواهرى وصالح سرية وفكرة الثورة الشعبية التى طرحهـا سـالم الرحـال للمرة الأولى فى تيار الجهاد كنتيجة لتماسك المؤسسـة العسكرية فـى مصـر وصعوبـة اختراقها لدرجة تجعل الانقلاب العسـكرى غير ممكـن. ويكون البديـل للاسـتيلاء علـى السلطة هو تحرك جماهيرى واسع مع تسليح قطاعـات مـن الجمـاهير عـبر مظـاهرات وإضرابات واسعة.. فى الواقـع لقـد مثـل غيـاب رؤيـة واضحـة ومحـددة حـول اسـلوب التغيير مشكلة لتنظيم محمد عبد السلام فرج كما سنرى عنـد حديثنـا عـن وحـدة فصـائل الجهاد وحادث اغتيال الرئيس السادات.

نخلص مما سبق إلى أن رؤية محمد عبد السلام فرج الفكرية والحركية قـد تقـاطعت مع رؤية جماعـة الإخـوان المسلمين مثلمـا كـان الأمـر فـى حالـة صـالح سـرية وأيمـن الظواهرى. من ناحية ثانية يتضح لنا أن تأثر فرج بأفكار سـيد قطـب لـم يكـن واضحـا، وهو ما يدعونا للقول بأن مجموعات الجهـاد وعـبر حلقاتهـا الثلاثـة كـانت تبتعـد خطـوة بخطوة عن التراث النظرى والحركـى لسيد قطـب. وتأسيسـا علـى ماسـبق نسـتطيع أن نؤكد على أن مجموعات الجهاد نشأت منذ الستينات وحتى تنظيم محمد عبد السلام فرج عام ١٩٧٩ نشأة مستقلة عـن جماعـة الإخـوان المسـلمين، واختلفـت رؤيـة تيـار الجهـاد الفكرية والحركية - إلى درجة التنــاقض - مـع رؤيـة الإخـوان المسـلمين. ومـن ناحيـة ثانية فإن هذه المجموعات لم تخرج كما دللنا عبر عرضنــا السـابق مـن عبـاءة الإخـوان المسلمين، كما يردد العديد من الباحثين، بل مثلت حلقاتــه الثـلاث تنظيمـات مسـتقلة منـذ البداية ولا تربطها أية صلة مع الإخوان المسلمين.

يبقى لنا أن نعرض للوحدة بين تنظيم محمد عبد السـلام فـرج ومجموعـات الجماعـة الإسلامية التى نشأت فى جامعات الصعيد بعد أن بدأت فى تبنـى رؤيـة أكـثر راديكاليـة عـن بقيـة المجموعـات الإسـلامية التـى ظـهرت خـلال بدايـة السـبعينات فـى الجامعـات

المصرية والتى انشقت وانضمت إلى الإخوان المسلمين بصفة عامة، وكانت هذه المجموعات هدفا للاستقطاب من كل التنظيمات الإسلامية التى عملت فى الساحة المصرية. وقد عرضنا ذلك بالتفصيل فى الجزء الخاص بالحركة الطلابية ودورها فى زيادة نفوذ الإسلاميين باكتساب عناصر جديدة للحركة باتجاهاتها المختلفة سواء المعتدلة أو الراديكالية.

(٥)
الوحدة بين الجهاد والجماعة الإسلامية

كما سبق وأن أوضحنا فإن الجماعة الإسلامية نشأت فى الجامعات المصرية خلال أوائل السبعينات تحت اسم "الأسر الدينية" وفى ظل حماية النظام السياسى ودعمه لها. فى حين أكد البعض أنها نشأت وفق خطة أمنية تهدف إلى الحد من نفوذ ومعارضة الشيوعيين والناصريين فى الجامعات المصرية والتى بلغت ذروتها فى أحداث ٧١ / ١٩٧٣. حيث يشير هؤلاء إلى أن كل من عثمان أحمد عثمان، صهر الرئيس السادات، ومحمد عثمان إسماعيل أمين التنظيم بالإتحاد الاشتراكى آنذاك ومحافظ أسيوط حتى عام ١٩٨٢، قد أشرفا على تنفيذ هذه الخطة كما أوضحنا تفصيلا فيما سبق.

وفى ضوء المهام المحددة سلفا بين الدولة والجماعات الإسلامية، قامت عناصر منها بالاعتداء على الطلاب اليساريين بالمطاوى والجنازير فى جامعة القاهرة وأسيوط.. وأضافت الجماعات من عندها مهمة الفصل بالقوة بين الطلاب والطالبات فى مدرجات الكليات.. والاعتداء على الأقباط فى الصعيد.. واكتفت السلطات فى جميع الأحوال بمتعة المشاهدة لما يحدث من جرائم على يد وليدها الجديد "الجماعات الإسلامية".. بل إن محمد عثمان إسماعيل تدخل مرارا لحفظ التحقيقات التى كانت بدأت مع قيادات الجماعة الإسلامية بسبب اعتدائهم على الأقباط.

وبدا خلال الفترة من عام ٧١ إلى ١٩٧٥، أن هناك اتفاقا بين الدولة والجماعات الإسلامية على أن أعداء الإسلام إثنان:اليساريون والأقباط.

- **الصدام مع الدولة**

وفى هذا السياق تركت الدولة الحبل على الغارب للجماعة الإسلامية وتجاهلت ما ارتكبوه من أعمال تخالف القانون خاصة أعمال العنف ضد اليساريين. وكان ذلك إلى حين، فبعد فترة قصيرة بدأ الصدام مع شيوع ما أسمته الجماعة الإسلامية "بالمنكرات". وهو الصدام الذى كان مؤشرا على تنامى اتجاه الجماعة الإسلامية للعنف ليس ضد

المواطنين العاديين أو الأقباط فحسب إنما أيضا ضد الدولة. وقد أدى ذلك إلى التقارب بين الجماعة الإسلامية فى الصعيد بعد انشقاق مجموعة القاهرة وانضمامها للإخوان ومجموعة الجهاد التى كان يقودها آنذاك محمد عبد السلام فرج. وإنتهى التقارب إلى الوحدة بينهما، لكن كيف بدأ الصدام مع الدولة؟

يقول طلعت فؤاد قاسم:" وقعت مواجهات بين الجماعة الإسلامية وبين أصحاب المنكرات.. فاستشاطت أجهزة الأمن وإدارة جامعة المنيا.. وخاصة عقب تحركات الجماعة الإسلامية فى الجامعة لمنع عرض مسرحية " منين أجيب ناس".. وحسبما علمنا فإن الأمن وإدارة الجامعة اتفقا على ما يلى:

- لابد من القضاء على هذه المجموعة – يقصد الجماعة الإسلامية.
- لابد من عرض المسرحية.

وبالفعل أحاطت قوات الأمن بكثافة المنطقة المحيطة بالجامعة ومنعت أى فرد من الجماعة.. وطرح أحد أعضاء الجماعة فكرة طريفة فكتب ٣ لوحات جاء فيها "الجماعة تدعوكم للقاء مع الشيخ عبد الحميد كشك فى مدرج طه حسين بكلية آداب المنيا بعد صلاة المغرب – فى نفس يوم عرض المسرحية – ووضعنا هذه اللوحات فى وسط المنيا وإثنين فى الجامعة.. وفوجئنا بأعداد هائلة من البشر تأتى إلى مدرج طه حسن لكى تستمع إلى الشيخ كشك.. بعد ذلك كتب نفس الأخ يافطة تقول " قامت أجهزة الأمن بمنع الشيخ كشك من إلقاء المحاضرة " فثار الناس ونظموا مظاهرة عارمه طافت المنيا إحتجاجا على منع الشيخ.. منذ ذلك الحين أصبح للجماعة الإسلامية صوتا عاليا داخل الجامعة.. وبدأ الانتشار.. خضنا الانتخابات فى العام التالى وكانت النتيجة أكثر من ٩٨٪ من الإتحادات فى جامعة المنيا.. فى نفس العام (٧٧-١٩٧٨) نجحنا نحن الثلاثة من الجماعة –أبوالعلا ماضى وعبد الغنى طه والعبد الفقير– فى الانضمام إلى المكتب التنفيذى لطلاب الجمهورية ثم جرى ترشيح أبوالعلا ماضى لمنصب نائب رئيس اتحاد الجمهورية وأصبحت أنا رئيس اتحاد جامعة المنيا.. وكانت الدعوة تسير فى طريقها لكن الدين لا يعنى فقط الدعوة إنما إقامة الدولة الإسلامية.. إذن لابد من إزالة هؤلاء الطواغيت.. وتوصلنا إلى ذلك من فهم علماء السلف ومن العلماء الحديثين –سيد قطب– رحمه الله.. فى ذات الوقت بدأ نفس العمل فى جامعات أخرى.. فى أسيوط كان صلاح هاشم وأسامة حافظ وناجح إبراهيم وعلى شريف ومحمد شوقى

الاسلامبولي وأبوبكر عثمان. وبدأت المواجهة مع الدولة التي تميزت بالصدامات لإعمال تغيير المنكر.. وعندما بدأت الأجهزة في طلب القبض على عدد من هؤلاء.. كان مطلوب عشرة، منهم: محيي وكرم وأنا وأبوالعلا وحشمت وخالد عبد المغيث وإبراهيم شحاته وعبد الغني طه. فاعتصم الطلاب وجاءت قوات الأمن وحاصرت المدينة وجاء وفد من الأساتذة للتفاوض وطلبوا أن يجرى تحقيق فقط مع المطلوبين ثم يفرج عنهم وهذا ما اتفقوا عليه مع المحافظ (؟).. وطلبنا أن يكون ثلاثة.. ثلاثة.. وفي المجموعة الأولى كنت أنا، وكان مدير الأمن اللواء محمد عبد الوهاب، وهذا الرجل تحدث بكلام خطير أثناء التفاوض.[٥٩]

وينفي طلعت فؤاد قاسم بحسم ما تردد حول وجود دعم من الدولة للجماعة الإسلامية فيقول: "في بداية عملنا وقعت مواجهات بيننا وبين الأمن.. عند استقبال الشاه في مصر كانت هناك مظاهرات نظمتها الجماعة.. وعند توقيع كامب ديفيد كانت هناك مظاهرات نحن نظمناها أيضا.. وقتل في هذه المظاهرات الأخ احمد نوح برصاص الأمن في المنيا وفي اليوم التالي قتل ١٣ أخ في المظاهرات ولم يكن هناك اتجاه آخر واجه السادات بسياسته مثل الجماعة الإسلامية وحتى أحداث ١٨، ١٩ يناير شارك الإخوة في المنيا في هذه الأحداث.. محيي عيسى أمير الجماعة الإسلامية كان رقم "١" في المجموعة المتهمة في هذه الأحداث.. فقد كان معروف عنه أنه هو الذي يحرك الناس في المنيا وأسيوط الجماعة. هذه المواجهات تصاعدت في جلسة من الجلسات كان بها محافظ المنيا فاروق عفيفي ومساعد وزير الداخلية اللواء كمال الحريري ومدير الأمن العام زكي بدر. فجاءوا يناقشون المشكلة.. كانت الأمور غاية في الوضوح " أنتم خطر على النظام ولابد من مواجهتكم ".. قال زكي بدر: "أنتم معتصمين في المدينة الجامعية وتفريقكم لا يستغرق ١٠ دقائق نحن نعرف أن المواجهة العنيفة ستبدأ.. هناك أيضا الفصل من المدينة الجامعية والمفصولين من الجامعات.. وأنا فصلت سنة كاملة عام ٧٨-٧٩.. ومنعت من دخول الاتحاد.. مجالس التأديب للإسلاميين، إتحاد طلاب الجمهورية يتم إلغاؤه بعد سيطرة الإسلاميين ولم يلغ عندما سيطر عليه الشيوعيون والناصريون.. حتى على مستوى الجامعات ابتكروا نظام الريادة من أساتذة الجامعة.. على الإتحادات استقدام أساتذة من الاتجاهات الإلحادية لمواجهة الإسلاميين في

---

[٥٩] حوار مع طلعت فؤاد قاسم.

المحاضرات. كانت هناك اعتقالات لكل من على الشريف ومحمد شوقى والإسلامبولى وأسامه حافظ لأنهم مزقوا صورة السادات الذى أحلوا دمه".[60] لكن هذه الوقائع التى أوردها طلعت فؤاد قاسم تعود إلى عام ١٩٧٧، ومن ثم فهى لا تنفى ما اوردناه عن دعم الدولة للجماعة الإسلامية فى بداية نشأتها التى تعود إلى أوائل السبعينات. أيا كان الأمر فبعد ملاحقة السلطات لأعضاء الجماعة الإسلامية فى الصعيد تصاعدت المواجهة بين الدولة والجماعة وهو ما مثل متغيرا جديدا فى خط سير الجماعة التى كانت تحظى بدعم من الدولة. ومنذ هذه اللحظة جرت مياه كثيرة فى نهر الجماعات الإسلامية، تمثلت فى مجموعة من المتغيرات الداخلية والخارجية.

فعلى المستوى الداخلى بدأت ثمار سياسة الإنفتاح الإقتصادى، التى طبقها السادات، تؤتى ثمارها فى البيئتين الإجتماعية والإقتصادية.. وكان من أبرز نتائجها الإختلال العميق فى ميزان القيم لدى المواطنين وشيوع نمط استهلاكى غربى خليجى وصاحب ذلك مظاهر تفسخ وتحلل فى المجتمع وفى العلاقات الأسرية، وانتشار أماكن اللهو والدعارة لإشباع "المزاج" الخليجى الزاحف إلى مصر.

وفى نفس الوقت تمت المصالحة بين السادات والإخوان المسلمين فى أوائل السبعينات بوساطة من حكام المملكة العربية السعودية وعودة قيادات الجماعة من الخليج إلى مصر والإفراج عن أعضائها المعتقلين. ثم السماح للدعوة – مجلة الأخوان – بالصدور والموافقة على بدء نشاطهم.

وعلى المستوى الخارجى وقع حدثان هامان:

الأول: بدء المفاوضات المباشرة مع إسرائيل وعقد اتفاقية كامب ديفيد.

الثانى: قيام الثورة الإيرانية واستضافة شاه إيران فى مصر.

تضافرت هذه العوامل الداخلية والخارجية لتعصف بوحدة الجماعة الإسلامية فى الجامعات المصرية واتجه بعض الشباب فى الجماعة الإسلامية للتصدى لمظاهر الفساد وانتشار الكباريهات على أساس القاعدة الفقهية: "الأمر بالعروف والنهى عن المنكر". وأوكل هؤلاء الشباب لأنفسهم مهمة إصلاح هذه "النفوس الضعيفة" التى عاثت فى الأرض فسادا عملا بقول الرسول: "من رأى منكم منكرا فليغيره..". وربما لأن

---

[60] المرجع نفسه.

"الراديكالية" صفة ملازمة للشباب، فقد قفز عدد من أعضاء الجماعات الإسلامية من مرحلة تغيير المنكر "بالقلب أو باللسان" إلى مرحلة "تغييره باليد" لكن هذه "الراديكالية" لا تفسر بمفردها هذه القفزة لبعض أعضاء الجماعة، في حين ظل أخرون من ذات الجماعة يدعون إلى تغيير هذا المنكر "باللسان" فقط.

وربما نجد تفسير ذلك فى عاملين: الأول يرتبط بالمكان فالذين اتجهوا إلى التغيير "بالقوة" ينتمون لمحافظات الجنوب فى صعيد مصر "جامعتى المنيا وأسيوط وغيرهما". حيث تسود ثقافة قروية أحادية تعتمد على الدين والموروث على عكس التنوع فى ثقافة المدن.

هذه الثقافة السائدة فى الصعيد تتضمن عادات إجتماعية لازالت مستمرة حتى الأن مثل الثأر، لذلك لم يكن غريبا على أبناء هذه الثقافة أن يستخدموا القوة البدنية فى فرض تصوراتهم المعتقدية على مجتمع الصعيد، الذى يتوائم بدوره مع تلك الأعمال التى تهدف منع ما يراه الإسلاميون من صور مخالفة للشرع.

والعامل الثانى فى تفسير تبنى بعض أعضاء الجماعة لتغيير المنكر بالقوة ورفض البعض الأخر، يرتبط إلى حد كبير بعودة الإخوان المسلمين لممارسة نشاطهم فى الساحة السياسية. فلم تكن الجامعات المصرية بمعزل عن هذا النشاط. ولكن ظلت حركة الإخوان المتنامية قاصرة على جامعات بحرى والقاهرة بحكم تأثيرها التاريخى فى هذه المناطق. وقد تمكنت جماعة الإخوان المسلمين من تجنيد قيادات مؤثرة فى الجماعة الإسلامية، كان أبرزهم: حلمى الجزار وعصام العريان، الأمين العام الحالى لنقابة الأطباء، وأبوالعلا ماضى، أمين نقابة المهندسين حاليا. وقد أفردت مجلة الدعوة، لسان حال الإخوان المسلمين، بابا دوريا يهتم بأخبار وأنشطة الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية. وبفعل هذا التأثير لجماعة الإخوان المسلمين على القطاع الطلابى وضم قيادات طلابية إليها تمكنت من تلجيم توجه الجماعة الإسلامية الداعى إلى إستخدام القوة فى أعمال الدعوة الإسلامية. لم يكن هدف الإخوان المسلمين من ذلك نابعا فقط من رؤيتهم الخاصة الداعية إلى نبذ العنف، أيضا تعبيرا على حرص الإخوان على حماية تحالفهم مع السادات، وعدم ارتكاب ما يعكر صفوهذا التحالف.

- **انقسام الشمال والجنوب**

بحلول عام ١٩٧٩، وبحكم المتغيرات الخارجية المتمثلة فى الصلح مع إسرائيل وقيام الثورة الإيرانية واستضافة الشاه، لم يعد الصراع مجرد قضية داخلية بين المتبنين لفكرة تغيير المنكر بالعنف والداعين إلى التغيير بالدعوة والحوار. تفجر الخلاف بين الاتجاهين داخل الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية. فالاتجاه المسيطر على جماعات الصعيد لم يعد يبحث عن دليل لإدانة نظام السادات ووصمه "بالكفر" أو "الطاغوت"، فمن يتحالف مع اليهود – أعداء الإسلام بنص القرآن – ومن يفتح البلاد لاستضافة الشاه المخلوع الذى سفك دماء المسلمين فى إيران –. لابد وأن يكون خارجا عن الإسلام ووجب "خلعه" ولو"بالخروج عليه" و"الجهاد" ضده. لم تعد قيادات الجماعة الإسلامية فى الصعيد تلتفت إلى بسملة الرئيس المؤمن فى خطبه التى تنقلها كاميرات التليفزيون والصحف.

ولم يكن الاتجاه الثانى داخل الجماعة الإسلامية والمتأثر بفكر الإخوان المسلمين مترددا فى توجيه الانتقادات إلى السادات وأركان حكمه. ولكن ظل الخط الفاصل بين الاتجاهين هو الانتقاد المقترن بالعمل والحركة ضد نظام السادات ومظاهر الفساد، أو الإنتقاد بالقول حرصا على تحالف الإخوان مع هذا النظام. وفىعام ١٩٧٩ أسفر الصراع بين الاتجاهين داخل الجماعات الإسلامية عن الانفصال البائن بينهما. سيطر اتجاه الإخوان المسلمين على جامعة القاهرة ووجه بحرى، وتمسك باسم الجماعة الإسلامية ووزع منشوراته ومطبوعاته بهذا الإسم ودعا الناس إلى صلاة العيد بإسم الجماعة الإسلامية " وأصبحت هذه الجماعة بمثابة التنظيم الطلابى للإخوان المسلمين فى الجامعات المصرية.

فى حين سيطر الإتجاه الاخر على جماعات الصعيد واحتفظ أيضا بذات الاسم " الجماعة الإسلامية " فى مطبوعاته ومنشوراته، الأمر الذى أدى إلى خلط ولبس شديدين لا يزالان مستمرين حتى الان.

وبهذا الانشقاق لم يعد اليساريون والأقباط فقط هم أعداء الإسلام من وجهة نظر الجماعة الإسلامية بالصعيد، بل أضيف إليهم الدولة وحاكمها الكافر.

حتى هذا الحين لم تكن هناك رؤية فكرية أو حركية واضحة لدى الجماعة الإسلامية بالصعيد لتغيير الحاكم الكافر وإقامة دولة الإسلام وفق تصورها، فانحصرت أعمالها في فكرة تغيير المنكر بالقوة فكثرت أعمال العنف ضد مظاهر "المدنية الفاجرة". من هذه الأعمال تحطيم محلات الخمور والكباريهات ومحلات الفيديوومنع الحفلات الموسيقية ومنع الرحلات المشتركة بين الطلبة والطالبات في الجامعات. وبذلك تكون الجماعة الإسلامية قد حددت مهمتها في التقويم، وهو لا يعني تغيير حقيقي لهذه الدولة التي وصمت حاكمها بالكفر، وظلت الجماعة هكذا لا تملك رؤية حقيقية لإقامة الدولة الإسلامية حتى التقى كرم زهدى، أمير الجماعة في محافظة المنيا، بمحمد عبد السلام ؛ ج. أسفر اللقاء بعد حديث عبد السلام المطول عن ضرورة دمج المجموعتين (الجماعة الإسلامية في الصعيد وجماعته) في تنظيم موحد واقتنع كرم زهدى بهذه الفكرة وبوحدة التنظيمين. وقد اختلفت الرؤية الفكرية والحركية لشباب الجماعة الإسلامية بفعل تأثير مجموعة محمد عبد السلام فرج، ففكريا تبنى الجميع الأفكار الواردة في وثيقة الفريضة الغائبة التي أعدها فرج وهي بالمقارنة بوثيقة ميثاق العمل الإسلامي – الخاصة بالجماعة الإسلامية – أكثر وضوحا خاصة فكرة الجهاد. فحتى لقاء الوحدة لم يكن لدى الجماعة الإسلامية رؤية واضحة للجهاد لم تتجاوز فكرة الجهر بالحق والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما كان الجهاد كما تطرحه مجموعة فرج هو دراسة الواقع المصري اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا لتحديد إسلوب وشكل الثورة الإسلامية الملائم ومستوى التحرك وإنشاء تنظيم سرى ذوكيان عنقودى، للوقاية من الضربات الأمنية، يناط به اختراق الأجهزة الهامة للدولة وجمع المعلومات وإعطاء أهمية قصوى لتجنيد العسكريين من خلال التوجه التنظيمي لمؤسسة الجيش.

في هذا السياق كان الاعداد على مستوى التحرك حيث لعب عبود الزمر دورا هاما في التخطيط بينما لعب العسكريون المنضمون للتنظيم وعلى رأسهم عصام القمرى دورا أهم في مجال التدريب العسكرى والعمليات.

لكن يلاحظ أن دور مجموعة أيمن الظواهرى لم يكن واضحا في هذه، الوحدة فقد جرى نقاش داخل هذه المجموعة حول التعاون مع هذا التنظيم الموحد. وبرزت في النقاش وجهتا نظر، الأولى: تبناها الظواهرى وهي تميل إلى رفض التعاون لأسباب أمنية تتعلق برؤيته المتمحورة حول العمل العسكرى بالغ السرية.فعدم انضباط ما

أسماهم بـ "المدنيين" فى التنظيم الموحد يعرض مجموعتــه، التـى تضـم عسـكريين، إلـى مخـاطر الكشـف الأمنـى، بينمـا كـانت رؤيـة عصـام القمـرى هـى التعـاون مـع التنظيـم وتطوير فكره الحركى نحو فكرة الإنقلاب العسكرى. وقد تعـاون القمـرى مـع التنظيـم حسبما هو ثابت فى تحقيقات النيابة. إلا أنه لم يعرف إذا كان ذلـك قد تـم باتفـاق داخـل مجموعة الظواهرى أم أن المجموعة بالكامل تعاونت مع التنظيم، فمن ناحية نفى طلعت قاسم، المتحدث الحـالى باسم الجماعـة الإسـلامية وعضـو مجلـس شـورى التنظيـم الموحـد،"أن يكـون لمجموعـة الظواهـرى دور فـى هـذا التنظيـم".[٦١] بينمـا يؤكـد أيمـن الظواهرى على أن "هناك تعاون تم بين مجموعته وبين التنظيم الموحد وذلك عبر عبـود الزمر الذى كان أحد قادة التنظيم".[٦٢]

وإذا ما عدنـا إلـى تـأثير مجموعـة عبـد السـلام فـرج / عبـود الزمـر علـى الجماعـة الإسلامية، فيمكننا ملاحظتـه مـن خـلال الخطـة التـى وضعهـا التنظيـم وجـرى إعدادهـا بواسطة عبود الزمر، وفيها. وكما سنرى، تركيز علـى الهدف الأكبر وهـو قلـب نظـام الحكم والاستيلاء على السلطة.

وقد وردت هذه الخطة فى وثيقة بعنوان "مقومات الإستمرار"، وقد تضمنـت الخطـة هذه المحاور:[٦٣]

١.استراتيجية التحرك الانقلابى المفاجئ: هى تلك الخطة التـى تدبر لاعداد الهيكـل التنظيمى القادر على الإطاحـة بالنظـام الحـاكم والاسـتيلاء علـى السـلطة مـع الاسـتعداد لمجابهـة واحبـاط أيـة عنـاصر معاديـة للثـورة وتثبيـت أركـان الدولـة وإرسـاء المفـاهيم الإسلامية.

٢.استراتيجية تحريك الجماهير لتأييد الثورة: يتم فيها اشراك الجماهير المسلمة لتأييد الثورة حسما للتدخل الأجنبى على وجه الخصوص. فللقوى الأجنبيـة مصلحـة فـى بقـاء النظام الجاهلى ولن تسلم بسهولة بسقوط الحكم الموالى لها بل تسارع للتدخل بما أوتيـت من قوة للقضاء على الثورة، لكنه يمكن إحباط تلك القوى إذا كان للتحـرك عمـق شـعبى وليس انقلابا عسكريا لفئة محدودة يمكن التدخل والسيطرة عليها واستعادة الحكـم للنظـام

---

[٦١] المرجع نفسه.

[٦٢] حوار مع أيمن الظواهرى

[٦٣] وثيقة "**مقومات الاستمرار**"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد .

الموالى. وفى هذه الاستراتيجية نلاحظ أن تهيئة الجماهير وحشد طاقاتها لمواجهة هذه اللحظة يعد من مقومات استمرار العمل الثورى.

٣.استراتيجية تجميع الجهود والطاقات الإسلامية لصالح الخطة: تسعى الخطة للاستفادة من كل فصيل من فصائل الحركة بالقدر الذى تمليه طبيعة ونوع العلاقة والموقف الأمنى معه. يأتى ذلك ادراكا لضرورة حشد الجهود فى لحظة المواجهة كما تكسب هذه الاستراتيجية العمل إطارا من التعاون المتبادل.

٤.استراتيجية التحول إلى الخطط البديلة: وهى تلك التصورات التى توضع مسبقا بغرض معالجة الجمود أو التدهور الذى قد يصيب الخطة الأصلية. ومن خلال هذه الخطط البديلة يمكن الوصول إلى الهدف المطلوب.

٥.استراتيجية التحرك الاضطرارى: تهدف الى استغلال حدوث أى تصدع مفاجئ فى السلطة الحاكمة قبل أن يصل الإعداد إلى مستوى التحرك الطبيعى بالقوة الكاملة وذلك بإجراء تحرك يكثف الجهود ويختصر بعض المهام الثانوية، وتستخدم هذه الاستراتيجية أيضا فى حالة الانكشاف التنظيمى.

٦.استراتيجية الردع والنصرة: تهدف هذه الاستراتيجية إلى التحرك بهدف ردع السلطات الأمنية عن اختطاف الأخوات المسلمات للضغط على المجاهد المسلم لتسليم نفسه للسلطة.

هذه هى الخطوط العريضة للخطة التى وضعها عبود الزمر بتكليف من مجلس شورى التنظيم. إلا أن هذه الخطوط كانت شديدة العمومية لذلك كانت هناك حاجة لتفصيلها. وقد ورد هذا التفصيل فى وثيقة أخرى صادرة عن التنظيم بعنوان " مراحل تطور الحركة الإسلامية.

تشير الوثيقة إلى أن " الخطة اعتمدت على تكوين هيكل تنظيمى قادر من حيث العدد والعدة على إحكام السيطرة على الهيئات والأهداف الحيوية ومراكز القيادة والسيطرة التى يعتمد عليها النظام الحاكم فى إدارة شئون البلاد. مع شل قدرة النظام الحاكم على مجابهة التحرك الإسلامى بأية تحركات مضادة مثل نصب الكمائن والاغتيال واعتقال

الشخصيات المؤثرة طبقا لحجم العداء للإسلام وقطع خطوط المواصلات والإتصالات وعرقلة القوات الاحتياطية المعادية من الاشتراك فى المعركة".[٦٤]

وتؤكد الوثيقة على أهمية "إعداد عناصر مسلمة لديها القدرة على تحريك الجماهير وحشدها من أماكن تواجدها ودفعها فى مسارات مخططة بهدف إبراز التأييد الشعبى منعا للتدخل الأجنبى مع التشديد على أهمية احتجاز كافة العملاء من الدول الأجنبية".[٦٥]

والواضح من الخطة أنها اعتمدت على تحرك العسكريين من أعضاء التنظيم فى الجيش وإن كان دور الجماهير غير واضح وهو ما يفقد الثورة مضمونها الشعبى "سنعود إلى ذلك فيما بعد" وفيما يبدو فإن عبود الزمر تأثر بالثورة الإيرانية وتبنى نفس الفكرة – أو تصوره عن ما حدث فى إيران – أثناء إعداده للخطة. فيقول طارق الزمر: "إننا نستعين على طول رسالتنا بنموذج الثورة الإسلامية فى إيران وسنضعه على هامش الرسالة، ونحن نسعى إلى ثورة إسلامية فى مصر وذلك لأن نموذج الثورة الإيرانية لا يستطيع أحد أن ينكر أنه نموذج ناجح استطاع أن يستوعب معطيات الواقع وأن يتفاعل معه بصورة كفلت له الإنتصار".[٦٦] ولا يخفى أن هناك فرق واضح بين ما حدث فى إيران والمشاركة الجماهيرية الواسعة وبين ما طرحته خطة عبود الزمر التى أولت اهتمامها للعسكريين أساسا، وهو ما سنعود اليه فيما بعد.

اكتمل البناء الحركى لتنظيم الجهاد الموحد باكتمال الخطة العامة، وخطواتها التفصيلية، وكان التنظيم قد أنهى من قبل بناءه الفكرى المتمثل فى " كتاب الفريضة" الغائبة. وعليه لم يبق أمام التنظيم سوى الحصول على الإقرار الشرعى للخطة والفكرة من علماء " الحل والعقد" وكان ذلك على يد الشيخ عمر عبد الرحمن، أستاذ التفسير بجامعة الأزهر الذى منع الناس من الصلاة على الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر لأنه كافر.

أقر الشيخ الخطة العامة لتنظيم الجهاد وأفتى بجواز قتل السادات لأنه حاكم كافر كما تؤكد وثائق االتنظيم. لم يكن الدور الذى قام به الشيخ عمر عبدالرحمن فى تنظيم الجهاد الموحد أقل إثارة للجدل من فتاواه، حيث تضاربت المعلومات حول حجم هذا الدور.

---

[٦٤] وثيقة "**مراحل تطور الحركة الإسلامية**"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد.

[٦٥] المرجع نفسه.

[٦٦] وثيقة "**فلسفة المواجهة**"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد.

فبينما قرر عبود الزمر فى تحقيقات قضية الجهاد بأن الشيخ كان بمثابة الزعامة الروحية للتنظيم وأنه صاحب فتوى اغتيال السادات، فأن محمد عبد السلام فرج وكرم زهدى أنكرا ذلك.[٦٧] أيا كان الأمر فإن ثمة علاقة مؤكدة قامت بين الشيخ عمر عبد الرحمن والتنظيم، على الرغم من اختلاف التقديرات على حجم هذه العلاقة.

وإذا ما عدنا إلى خطة عبود الزمر التى وافق عليها مجلس شورى التنظيم، فإن الخطة كانت تقتضى مرور ثلاث سنوات يستعد خلالها التنظيم قبل أن يشرع فى التنفيذ. وبالفعل تمكن التنظيم من جمع معلومات عن تحركات رئيس الجمهورية وعن مبنى الإذاعة والتليفزيون ووزارتى الدفاع والداخلية ومقر مباحث أمن الدولة ومحل إقامة قائد الحرس الجمهورى وقائد الأمن المركزى. لكن لم تمض شهور قليلة عقب وضع الخطة حتى وقعت أحداث غيرت من المسار الذى حدده التنظيم فى خطته. وتمثلت هذه الأحداث فى قيام السادات بإصدار قرارات اعتقال لـ ١٥٣٦ من السياسيين من بينهم ٩ من قيادات مجلس شورى التنظيم. كما جرى ضبط عضو التنظيم نبيل المغربى عندما حاول شراء أسلحة من تاجر سلاح وشى به للشرطة، ثم اكتشاف أمر عبود الزمر فى المخابرات. وأصبح التنظيم مهددا بإعتقال كافة قياداته. فى ضوء هذه المتغيرات قرر التنظيم التحرك قبل أن ينجز كافة الخطوات اللازمة وقبل انتهاء العام الأول من السنوات الثلاث التى قدرها التنظيم لاستكمال هذه المهام. ومن المفارقات أن يقع اختيار قائد إحدى الوحدات العسكرية على خالد الإسلامبولى ليمثل وحدته فى العرض العسكرى فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ والذى كان مقررا أن يحضره السادات. جاء هذا الاختيار فى ذات التوقيت الذى قرر فيه التنظيم، الذى ينتمى إليه الملازم خالد الإسلامبولى، التحرك من أجل بدء الثورة الإسلامية. وعليه قرر محمد عبد السلام وقيادات التنظيم أن تكون أول خطوات التحرك هى قتل السادات فى العرض العسكرى. وبعد موافقة التنظيم على الخطة التى اقترحها خالد الإسلامبولى لاغتيال السادات، تمكن خالد من إدخال ثلاثة من أعضاء التنظيم فى وحدته العسكرية بدلا من ثلاثة جنود أعطاهم اجازات. وما حدث بعد ذلك من أحداث فى ٦ أكتوبر بات معروفا للكافة وليس هناك جديد فى هذا الصدد. حيث تمكن خالد ورفاقه من اغتيال السادات، وكان مقررا أن يتحرك التنظيم عقب اغتيال السادات مباشرة على محورين:

---

[٦٧] أنظر تحقيقات النيابة فى قضية تنظيم الجهاد.

الأول فى جنوب مصر والثانى فى القاهرة الكبرى. حيث أتفق على تحرك عناصر مسلحة من فرع التنظيم بالقاهرة للاستيلاء على الإذاعة والتليفزيون وإعلان انتصار الثورة الاسلامية، ويتواكب ذلك مع تحرك عناصر أخرى لإعاقة تحرك قوات الشرطة. وكانت أبرز الخطوات فى هذا الصدد، هى إلقاء القنابل وإطلاق الرصاص على تجمعات قوات الأمن المركزى فى مراكز تجمعهم فى نهاية حي الهرم بالجيزة وطريق الهايكستب بالقاهرة ثم تتوجه هذه العناصر التابعة للتنظيم للاستيلاء على مطار القاهرة. وتجنبا لمخاطر تدخل قوات الجيش، كانت الخطة تقتضى إذاعة بيانات كاذبة من قيادات افرع الجيش الرئيسية تعلن تأييدها للثورة عبر الإذاعة والتلفزيون.

وعن خطة التنظيم فى جنوب مصر، كان مقررا أن تتحرك عضوية التنظيم فى محافظة أسيوط بعد أن تتجمع من محافظات الجنوب لتتجه إلى هناك ثم الاستيلاء على مديرية الأمن بأسيوط والمراكز الحساسة لتكون نقطة انطلاق وزحف نحو القاهرة لتدعيم موقف فرع التنظيم بالعاصمة.

ولكن على مستوى واقع ما حدث فعلا، يمكن القول بأن التنظيم فشل إلى حد كبير ليس على مستوى اداء أعضائه فحسب بل أيضا على مستوى الخطة التى وضعت للتحرك الاضطرارى. عمليا لم تتحرك عناصر التنظيم بالقاهرة عدا المحاولة الفاشلة للاستيلاء على الإذاعة والتليفزيون وإلقاء عدة قنابل فى أماكن متفرقة على جنود الأمن المركزى. وقد أرجع عدد من قيادات التنظيم فى حوارات معهم الفشل إلى المبالغة فى حجم عضوية التنظيم وتسليحه فى القاهرة - قدر هؤلاء نسبة العضوية فى القاهرة إلى عدد العضوية فى جنوب مصر بنسبة ١: ٣ - وأن الخطة لم تتطلب من قيادات التنظيم فى الجنوب ترحيل عدد من الأعضاء إلى القاهرة للقيام بالمهام القتالية التى حددتها الخطة بالتعاون مع فرع العاصمة الذى كان يعانى نقصا فى العضوية اللازمة لإنجاز هذه المهام.

وفيما يتعلق بالشق الخاص بتحرك التنظيم فى جنوب مصر، فإن ثمة مكاسب قد حققها هناك، حيث تمكن فى ساعات قليلة من السيطرة على مديرية الأمن فى أسيوط كما هو مقرر، ومقابل قتل ١١٥ ضابطا وجنديا من الشرطة فى هذا الهجوم، قتل نحو ٩ فقط من أعضاء التنظيم. إلا أن التنظيم لم يتمكن من السيطرة طويلا على مديرية الأمن ولم يتمكن من تحريك قواته لمساعدة فرع القاهرة، حيث تمكنت الشرطة من

السيطرة مرة أخرى علـى مديريـة الأمـن بعـد ٢٤ سـاعة مـن القتـال المتواصـل تمكنـت خلاله من اعتقال أغلب القوة التى هاجمت المديرية.

وبفشل الخطة التى وضعها التنظيم، حاول أعضاؤه الهروب من قبضة الشـرطة، إلا أن الأخيرة تمكنت خلال الأيام القليلـة التاليـة للأحـداث مـن اعتقـال ٧٠٪ مـن عضويـة التنظيم، حسبما صرح عدد من قيادات التنظيم الموجودة الأن فى السجون. و تقـدر هـذه القيادات عدد أعضاء التنظيم الذين إعتقلوا بنحو ٥ آلاف شخص، ولكن مصادر الشرطة أعلنت أن المعتقلين لم يتجاوزوا ١٢٠٠ شخص.

ومع إلقاء القبض على عناصر تنظيم الجهاد الإسلامى عقب اغتيال السـادات، بـدأت مرحلة جديدة من مراحل العمل الإسلامى فى مصر. تأثرت هذه المرحلة بالفشل الكبـير الذى حققه تنظيم الجهاد فى خطته للاستيلاء على السلطة. وسنتعرض فى الفصل القـادم لتأثير هذا الفشل على الحركة الإسلامية فى مصر فى عقد الثمانينات.

الفصل الرابع

تيار الجهاد فى الثمانينات

مـــدخـــل:

فور أن هدأت عاصفة المنصة التى اقتلعت السادات بدأ المسئولون فى الدولة التخطيط للقضاء على التمرد الناشب فى محافظة أسيوط حيث أوفد كبار ضباط وزارة الداخلية إلى هناك للإشراف على العملية الحربية التى استهدفت إعادة مديرية أمن أسيوط التى استولى عليها تنظيم الجهاد الموحد (الجماعة الإسلامية - حركة الجهاد) يوم ٨ أكتوبر.

وقد تمكنت وزارة الداخلية بمساعدات فعالة من القوات المسلحة من السيطرة على الوضع فى أسيوط، واعتقال قيادات التنظيم. وجرى تشييع جثمان الرئيس على عجالة فى جنازة محدودة حضرها ممثلو الدول الأجنبية "الصديقة" ولم تلفت هذه الجنازة انتباه المواطنين المنشغلين بتدبير أمورهم المعيشية وكأن ما يحدث لايعنيهم، وهو ما أثار دهشة المراسلين الأجانب، الذين انهمكوا بدورهم فى عقد مقارنات بين جنازة السادات، التى لم تلق اهتماما يذكر من المواطنين، وبين جنازة سلفه جمال عبد الناصر، التى بدت فى ظل مشاركة غفيرة من المواطنين، بأن الشعب قرر الرحيل مع "الزعيم" الذى ألهب مشاعره كثيرا.

وبعد أن استراحت المؤسسة الأمنية قليلا من عبء إجراءات تأمين الوفود المشاركة فى الجنازة، دخلت هذه المؤسسة مرحلة "الإفاقة" واستعادة الذاكرة المفقودة منذ وقوع حادث المنصة.

وعلى عجالة تشكلت عدة فرق أمنية، ضمت أطقم من ضباط مباحث امن الدولة للتحقيق مع قيادات تنظيم الجهاد المقبوض عليهم، وفرق اخرى مهمتها تصيد عناصر التنظيم الهاربة.

حتى تلك اللحظة لم يكن رهن الاحتجاز سوى مجموعة خالد الإسلامبولى، التى نفذت عملية الاغتيال فى حادث المنصة، عدا حسين عباس الذى تمكن من الهرب مع

"الربكة" التى أصابت الجميع فى العرض العسكرى. كذلك تم القبض على مجموعة قيادات التنظيم داخل مديرية أمن أسيوط فقط.وبعد حادث أسيوط انطلقت فرق الأمن عشوائيا لتقبض ليس فقط على عناصر الجماعة الإسلامية - فرع تنظيم الجهاد فى الصعيد - بل على كل من تحوم حوله شبهات. بلغ عدد المعتقلين فى أيام قليلة اكثر من خمسة آلاف زج بهم فى السجون واختلط الحابل بالنابل والمتهم بالبرئ.[١] لقد كانت السمة الغالبة على تحرك أجهزة الأمن فى الفترة التى تلت عملية اغتيال الرئيس هى العشوائية والعفوية فى التعامل مع هذا التنظيم الغامض الذى لم تدرك هذه الأجهزة وجوده بالأصل الا عقب الاغتيال بفترة ليست قصيرة. لم يكن لدى الأجهزة اية معلومات عن هذا التنظيم وخططه. يؤكد وزير الداخلية السابق حسن ابو باشا على ان هذه الاجهزة فوجئت "بأخطر مؤامرة سياسية تعرضت لها البلاد فى تاريخها الحديث سواء من حيث الهدف اوالأعداد أو الضحايا الذين تجاوزوا ثلاثمائة قتيل وجريح فى مقدمتهم رئيس الجمهورية".[٢]

ولم تصل أجهزة الأمن فىالأيام الأولى التالية لعملية الاغتيال الى معلومات قيمة بشأن التنظيم الذى تمكن من اغتيال رئيس الجمهورية والاستيلاء على مديرية امن أسيوط بل أن الخيوط الاولى التى تلقفتها جاءت بالصدفة المحضة.. فعقب نجاح خالد الإسلامبولى وزملائه فى تنفيذ عملية الاغتيال تمكنت أجهزة الأمن من ضبط ثلاثة من الجناة وتمكن الرابع حسين عباس من الهرب دون ان تدرك ذلك أجهزة الامن. وفى مستشفى المعادى التى انتقل اليها خالد الإسلامبولى لاجراء عملية جراحية سأله الضباط عن اسم وعنوان زميله الرابع لأنه قتل ويريدون تسليم جثته لأسرته فأخبره خالد بالإسم والعنوان. وبهذه الحيلة تمكنت أجهزة الأمن من القبض على "حسين عباس" الذى اعترف على محمد عبد السلام فرج.[٣] ومنذ هذه اللحظة أمسكت أجهزة الأمن بأول الخيوط، وأهمها على الاطلاق. تمكنت الاجهزة - بضغوط أقلها التعذيب - من الوصول الى معلومات هامة عن التنظيم الذى كان يقوده محمد عبد السلام فرج. ومن هذا الخيط الى خيوط اخرى تساقطت قيادات التنظيم فى يد أجهزة الامن. لكن الفترة التى استغرقتها أجهزة الأمن لتعلم علم اليقين عن وجود تنظيم الجهاد بلغت ٣٩ يوما

---

[١] هشام مبارك، "حصاد العنف فى ١٠سنوات"، **اليسار**، العدد العاشر ديسمبر ١٩٩٠

[٢] حسن ابوباشا، **مذكرات فى الامن والسياسة**، ص ٩٤.

[٣] منتصر الزيات **أنت معتقل. مالك من حقوق**، (القاهرة:دار الانسان للنشر ١٩٩٠) ص ٤٨.

بدءا من حادث اغتيال السادات فى ٦ أكتوبر.[٤] وخلال الفترة من حادث الاغتيال وحتى الوصول الى معلومات عن تنظيم الجهاد وهيكله وقيادته، كانت أجهزة الأمن لاتألو جهدا فى اعتقال المئات من كافة المجموعات الإسلامية المختلفة الموجودة على الساحة مثل الإخوان المسلمين والسلفيين وغيرهم خشية ان يكون لهم دور فى عملية الاغتيال. كما اتبعت تلك الأجهزة اقسى أساليب التحقيق الجنائى واكثرها فظاظة وعذبت حتى المشتبه فيهم وعلى نطاق واسع.

بعد أن تاكدت أجهزة الأمن، عقب جولات التعذيب، من عدم مسئولية الإخوان المسلمين والسلفيين وغيرهم من القيادات الإسلامية التى اعتقلت عقب احداث اكتوبر ١٩٨١، قررت التركيز على قيادات وعناصر تنظيم الجهاد.

ومن خلال التحقيقات التى أجريت مع عناصر الجهاد فى مناطق مختلفة – منها منطقة سجون طرة، ومنطقة سجون ابوزعبل، ومعهد امناء الشرطة وغيرها – تجمعت المعلومات عند اللجنة الثلاثية التى تشكلت من قيادات وزارة الداخلية وضمت اللواءات حسن ابو باشا، مدير مباحث أمن الدولة، وفاروق الحينى مدير الأمن العام، وعبد الرحمن الفرماوى، قائد قوات الأمن المركزى. وفى هذه اللجنة الثلاثية التى كانت تنعقد انذاك يوميا، جرى تحليل المعلومات القادمة من فرق التحقيق. وبعد ٣٩ يوما من التحقيقات تكشفت أمامهم المفاجآت التى اصابتهم بالدهشة. فلأول مرة، وكما يقول أبو باشا "يظهر أمام اجهزة الأمن منذ أن بدأت الاحداث تنظيم هرمى له مستوياته القاعدية والقيادية وان امكانياته من حيث الإعداد والتسليح والتدريب تتجاوز كل التقديرات المبدئية وأصبح السباق مع الزمن عنصرا هاما للغاية لكى يقفل الباب تماما أمام أى تداعيات أخرى خصوصا فى ظل المؤشرات التى بدأت تتوالى بعد ضبط كميات كبيرة من الأسلحة والمفرقعات بشتى أنواعها، والتى وصلت إلى مئات المدافع الرشاشة والبنادق والمسدسات وكمية من مدافع R.B.G. علاوة على مئات من القنابل وكميات غير محدودة من الذخائر والمتفجرات".[٥]

---

[٤] حسن ابوباشا، **مذكرات فى الامن والسياسة**، ص١٠٤

[٥] المرجع نفسه، ص ١٠٣

(١)

انهيار الوحدة بين فصائل تيار الجهاد

فى خضم التعذيب – الذى أصبح منذ هذه اللحظة أسلوبا للتحقيق فى السجون – تكشفت أمام أجهزة الأمن معلومات عن مجموعات أخرى تؤمن بالعنف والعمل المسلح كأسلوب للتغيير لكنها لم تظهر على السطح فى أحداث المنصة. وكانت مجموعة الدكتور أيمن الظواهرى أبرز هذه المجموعات. وقد أوردنا فى الفصل السابق المعلومات المتوافرة عن ظروف نشأة وتطور هذه المجموعة وأميرها، وسنشير هنا إلى دورها فى تنظيم الجهاد الموحد.

يشير الملف الخاص بأيمن الظواهرى فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١ – وفق ما نسبته إليه مباحث أمن الدولة – أنه كان مسئولا عن: الإتصال الخارجى وتسليح وتخزين السلاح والتمويل. وكان يشرف على مجموعة التنظيم بمناطق المعادى وحلوان ومصر القديمة. واضطلع بمسئولية تجنيد عناصر من القوات المسلحة والشرطة وهو من عناصر الاتصال الخارجى، الذى شكله التنظيم فى إطار مخطط لتحقيق نوع من التنسيق وخلق قنوات اتصال مع التنظيمات والتجمعات الإسلامية فى الدول الأخرى.[١]

وعلى الرغم من أن أيمن الظواهرى ومجموعته اتهموا فى قضية تنظيم الجهاد واحتل أيمن رقم ١١٣ فى قائمة الاتهام واسندت له اجهزة الأمن دورا فى هذا التنظيم، الا ان الجماعة الإسلامية وقادتها نفوا ان يكون له دور فى التنظيم أو فى الأحداث التى قام بها التنظيم عام ١٩٨١.

يقول طلعت فؤاد قاسم: "أيمن الظواهرى ومجموعته لم يكونوا فى التنظيم أو فى أحداث ٨١ التى تشمل اغتيال السادات وأحداث أسيوط، ولم يكن لهؤلاء دور فى هذه الاحداث وقبض عليهم أثناء عمليات البحث التى قامت بها أجهزة الأمن عقب الاغتيال. وتعرفنا عليهم فى السجن... ووفقا لكلام الدكتور أيمن الظواهرى معنا داخل السجن عقب أحداث ٨١ انهم بدأوا فى نهاية الستينات ٨ أفراد وانتهوا عام ٨١ عندما قبض

---

[١] هشام مبارك، "تنظيم دولى للجهاد"، روزاليوسف _ ، العدد ٣٣٥٣، ص ٣٤

عليهم إلى ٣ اشخاص وأثناء التعذيب والاعتقالات العشوائية عقب اغتيال السادات اكتشفت أجهزة الأمن وجود مجموعات جهادية سرية لم تكن تعلم عنها شيئا ولم يكن لها علاقة بالأحداث..فقرروا أن يتخلصوا من هذه المجموعات وضموهم إلى قضيتنا. لذلك جاء ترتيبهم متأخرا فى قائمة الإتهام".[2] وفيما يبدو فإن دور مجموعة الظواهرى فى التنظيم الموحد كان من خلال مجموعة عبود الزمر ومحمد عبد السلام وأنها اكتفت بالتعاون مع الزمر دون ان تشارك من داخل التنظيم. فى هذا الصدد يقول أيمن الظواهرى: ".. مع نشاط الجماعة الإسلامية واتحادها مع الأخ محمد عبد السلام فرج بدأ التعاون ينمو بيننا وبينهم عن طريق... الأخ عبود الزمر إلى أن جاءت أحداث ١٩٨١ واغتيال السادات وأحداث أسيوط وقبض على عدد من اخواننا وأمضينا فى السجن ثلاث سنوات".[3]

وبعد أن انتهت أجهزة الأمن من التحقيقات واتضحت الصورة أمامها بدأت النيابة فى تحضير ملف القضية لإحالتها للقضاء والذى نظرها بدوره فى عام ١٩٨٢ وصدرت الأحكام فى ١٩٨٤. ومنذ ان توقفت تحقيقات مباحث أمن الدولة وحتى صدور الأحكام كانت السجون الممتلئة بقيادات التنظيم وعناصر أخرى من تيارات إسلامية مختلفة مسرحا لمناقشات مستفيضة ودامية بين ثلاثة اتجاهات فكرية رئيسية: الإخوان المسلمين، التكفير، الجهاد.. امتدت هذه الخلافات إلى داخل الاتجاه الواحد. ولم يخل تيار الجهاد من هذه الخلافات والتى وصلت إلى حد الإشتباكات بالأيدى والعصى فى بعض السجون.[4]

تفجرت الخلافات على اثر المناقشات المطولة بين قيادات التنظيم داخل السجون حول تقييم أحداث ١٩٨١، وكان السؤال المحورى الذى تضاربت الاجابات بشأنه هو: هل كانت الخطط التى وضعها القادة العسكريون فى التنظيم – على رأسهم عبود الزمر – هى السبب فى فشل الاستيلاء على السلطة عام ١٩٨١؟[5]

[2] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم.

[3] حوار بالفاكس مع الدكتور أيمن الظواهرى فى مقر إقامته فى سويسرا

[4] صالح وردانى، **مذكرات معتقل سياسى**، (القاهرة: مكتبة مدبولى الصغير ١٩٩٢) ص ٢٠٣

[5] انظر وثيقة "أصول التقييم"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى.

تفرعت الإجابات وتضاربت حول هذا السؤال. تبنى أغلب قيادات الصعيد رأيا مفاده أن قصورا شديدا فى الخطة وضعف أداء عناصر القاهرة كان سببا أساسيا فى فشل التنظيم.. بينما تبنت قيادات القاهرة – وعلى رأسهم عبود الزمر – رأيا مخالفا استبعد أى قصور فى الخطة الموضوعة. كان دفاع عبود الزمر ومن معه يقوم على أن التعجيل بعملية اغتيال السادات سهل على أجهزة الامن ضرب وكشف التنظيم فى وقت لم تكن الخطة قد اكتمل تنفيذها بعد. فضلا عن أن عملية الاغتيال لم يكن مضمونا نجاحها. وفى رأى الزمر لم يكن الخطأ فى الخطة الموضوعة انما فى عدم تنفيذها والتعجيل فى القيام بعملية الاغتيال. وحسبما تشير اعترافات قادة التنظيم بعد اعتقالهم فإن عبود الزمر رفض الإقتراح المرسل إليه من محمد عبد السلام فرج بتنفيذ عملية الاغتيال التى كان مقررا أن يقوم بها خالد الإسلامبولى. وبنى رفضه من ناحية على أن اغتيال السادات فى العرض العسكرى وسط قوات ضخمة يكاد يكون مستحيلا، ومن ناحية ثانية فإن عملية الاغتيال – بفرض نجاحها – ليست كافية لتحقيق أهداف التنظيم فى الاستيلاء على السلطة. وطالب عبود الزمر، محمد عبد السلام بضرورة تأجيل عملية الاغتيال حتى يتمكن التنظيم من إعداد وتعبئة قواته وفق الخطة الموضوعة وهو ما يستلزم من الوقت، ثلاث سنوات على الاقل.[6] قد وافق عبود الزمر – تحت ضغط قيادات التنظيم وخالد الإسلامبولى – على العملية وشرع فى إعداد خطط للطوارئ.

وفى تقديرنا فإن هذا التغير فى موقف قيادات التنظيم عما اتفقوا عليه بشأن الخطة جاء فى سياق متغيرين:

الأول: اختيار خالد الإسلامبولى، عضو التنظيم، للمشاركة فى العرض العسكرى الذى حضره السادات.

الثانى: خشية القيادات من اكتشاف أمر التنظيم من خلال العناصر التى اعتقلتها أجهزة الأمن إبان حملة سبتمبر عام ١٩٨١. ومن ثم فقد ارتأى الجميع ان ضرب التنظيم وهو فى حالة حركة – مثل عملية المنصة الشهيرة – افضل من أن يتلقى الضربات وهو فى حالة سكون.[7] كان الخلاف حول عملية الاغتيال وتوقيتها هو الخلاف الأول الذى نشب بين قيادات التنظيم، ثم امتدت لقضايا أخرى. وأسفرت

---

[6] محمد مورو، **تنظيم الجهاد: افكاره – جذوره – سياسته**، ص ٥٣

[7] المرجع نفسه ٥٦

الخلافات عن انشقاق التنظيم إلى مجموعتين: الأولى تبنت رؤية الزمر وكان اغلبها من عناصر القاهرة وبحرى، المجموعة الثانية ضمت قيادات التنظيم فى جنوب مصر، هؤلاء الذين أسسوا من قبل الجماعة الإسلامية. ودارت الخلافات بين الطرفين حول (إمارة) التنظيم ولمن تكون القيادة، حيث رفضت مجموعة الزمر تولى عمر عبد الرحمن هذا المنصب. كذلك ثار خلاف حول نقطتين أخريين الأولى: قضية المنكر وضرورتها وآثارها. الثانية: مبدأ السرية فى العمل التنظيمى وقد رفضت قيادات الصعيد هذا المبدأ[٨].

ومن وجهة نظرنا لم تمثل هذه القضايا الثلاث التى ادت الى الانشقاق جوهر الخلاف أو حقيقته، إنما كانت محض انعكاس لهذا الجوهر الذى كان غائبا عن الفريقين فيما يبدو. وقبل أن نعرض رؤيتنا لجوهر هذا الخلاف واسبابه سنطرح مواقف الطرفين ازاء كل قضية حتى لايخلط البعض بين المعلومات وبين تحليلنا.

بدأ الخلاف بعنف داخل سجن ليمان طرة.. بين القيادات التى كانت تنتمى تاريخيا لمجموعة محمد عبد السلام فرج، ومنهم عبود الزمر وطارق الزمر ونبيل المغربى وعصام القمرى وأيمن الظواهرى، وقيادات شباب الجماعة الإسلامية فى الصعيد وعلى رأسهم شيخهم عمر عبد الرحمن وكرم زهدى وناجح ابراهيم واسامة حافظ.

عبود الزمر والدور العسكرى

وقبل ان نستطرد فى استعراض أوجه الخلاف والأسانيد التى استند اليها كل طرف، سيكون من المهم الإشارة إلى دور كل من عبود الزمر والشيخ عمر عبد الرحمن ممثلى طرفى الخلاف – فىالتنظيم الموحد. هذا الدور يمثل زاوية هامة لتحليل المواقف التى اتخذها كل طرف.

استفاد عبود الزمر من تكوينه العسكرى وخبرته فى العمل بالمخابرات والقوات المسلحة حيث شارك وهو ملازم أول فى حرب الاستنزاف واسندت اليه مهام خاصة خلف خطوط العدو فى حرب اكتوبر ١٩٧٣. عقب ذلك اختير للعمل فى جهاز المخابرات الحربية. وفيها ترقى حتى وصل الى رتبة مقدم. وحصل عام ١٩٧٨ على شهادة تقدير عن أعماله فى الجهاز لكن تتضارب المعلومات عن دوره وطبيعة عمله

---

[٨] حوار مع أحد قادة الجهاد سنة ١٩٩٢ رفض ذكر اسمه

فى المخابرات. بعض هذه المعلومات يشير إلى توليه مسئولية الإشراف على مجموعة من المصريين تجسسوا فى إسرائيل لصالح المخابرات. وقد رفض طلب قيادته بأن يسلم المعلومات التى بحوزته عن نشاط هذه المجموعة للطرف الإسرائيلى كتعبير عن حسن النوايا عقب كامب ديفيد. تعرض الزمر بسبب ذلك لمشاكل عديدة مع قيادات فى جهاز المخابرات حتى أنه خشى ان يتعرض للقتل مما دفعه الى الهروب. واقترب من ابن عمه طارق الزمر المعروف لديه بنشاطه الدينى وارتباطه بتنظيم الجهاد، طالبا منه الانضمام للتنظيم.[٩] وقد جاء انضمامه للتنظيم عقب لقاءات مع محمد عبد السلام فرج.

معلومات اخرى تؤكد على أن مسئولية الزمر فى المخابرات تركزت فى الإشراف على خطة تدريب بعض الوحدات العسكرية فى القوات المسلحة يؤكد صحة هذه المعلومات نص شهادة التقدير التى حصل عليها الزمر من جهاز المخابرات وأطلعنا عليها نتيجة لجهوده التى بذلها فى إعداد وتدريب لواء مشاة ميكانيكى حصل بدوره على درع أحسن لواء بالقوات المسلحة عام ١٩٧٧.

أيا كان الأمر، فمن المؤكد إن الخبرة التى حصل عليها الزمر خلال عمله فى المخابرات قد أفادت إلى حد كبير تنظيم الجهاد وطورت من خططه وادائه الحركى. وكما تقول وثيقة "تطور الحركة الإسلامية": فإذا رجعنا الى الشهادات والفرق التى حصل عليها وباستقراء طبيعة الواقع المصرى وكذلك طبيعة الحركة الإسلامية لوجدنا وكأن الأقدار كانت تهينه لوضع الخطة الثورية التى تنتشل مصر من هذا الواقع الآثم لتحقيق دولة الإسلام. وكان لطبيعة وظيفته كضابط فى المخابرات الحربية الأثر المهم على اكتسابه الخبرة التحليلية والامكانيات التخطيطية فى المجالات المشابهة لطبيعة أعمال حركة الجهاد التى تحتاج الى قدرات متميزة فى مجال العمليات الخاصة والتى تمكن من تحصيلها فى فرق: الصاعقة، المظلات، قادة وحدات الاستطلاع، الطبوغرافية العسكرية، الفرقة الأساسية لضباط المشاة، الرماية، رؤساء استطلاع اللواءات والفرق".[١٠] وقد مكنت هذه الخبرات العديدة عبود الزمر من ان يضع خطة تحرك التنظيم.

---

[٩] المرجع نفسه

[١٠] وثيقة تطور الحركة الاسلامية"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى

وتشير حيثيات الحكم فى قضية تنظيم الجهاد إلى هذه الخطة "التى تتلخص فى إعداد مجموعة من الأفراد المدنيين وتدريبهم إلى مستوى معين مع إعداد عدة من الاسلحة تمكن من القيام بعمليات إحكام على بعض الأهداف الرئيسية والقيام باغتيال بعض القيادات السياسية وتفجير الثورة الشعبية من خلال توجيه مظاهرات شعبية. ثم بعد ذلك اختيار مجلس علماء ومجلس شورى من علماء المسلمين يخطرون بعد تفجير الثورة ليتولوا أمر البلاد".[١١]

ويورد الصحفى عادل حمودة نقلا عن تحقيقات النيابة العسكرية مع عبود الزمر، قوله:"اقترحت لانى عسكرى ضرورة عمل خطة بإحكام.. أى السيطرة على الأهداف الحيوية، مثل مبنى وزارة الدفاع ومبنى وزارة الداخلية والإذاعة وقيادة الامن المركزى وقتل بعض الشخصيات الهامة بحيث يؤدى هذا القتل إلى إرباك القيادات وفقد السيطرة على الدولة.. مثل وزير الداخلية وقائد الأمن المركزى ووزير الدفاع ووزير الخارجية أو بشل حركتهم وافقادهم السيطرة على أمور الدولة.. فضلا عن قتل الشخصيات المؤثرة من الأحزاب الشيوعية حتى لاتركب الموجة وتستغل الحركة الإسلامية لمصالحها مثل خالد محيى الدين علاوة على شل شبكة المواصلات فى القاهرة والجيزة".[١٢] ويضيف عبود الزمر: "كنت أفكر ضمن الخطة الشاملة فى إخراج الشعب المسلم فى المظاهرات لتأييد الثورة الشعبية بعد إعلان البيانات الخاصة بتفجير الثورة الإسلامية فى الإذاعة مع إجراء مواجهات محدودة مع عناصر الأمن المركزى.. وكذلك فقد اتزان القوات المسلحة باعلان بيانات وهمية فى الاذاعة بوصول تأييد بعض قيادة الفرق والتشكيلات".[١٣]

وأكد عادل حمودة على أن "عبود الزمر كان بحكم خبرته فى جهاز المخابرات الحربية يتعامل مع التنظيم باحتراف وأصول.. وكانت أهم هذه الأصول هى: السرية.. وحتى يحافظ على السرية كان يلقى محاضرات فى الأمن على اعضاء التنظيم.. وكان يقول لهم: إن من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه اى ان كل عضو فى التنظيم غير مطلوب منه أن يعرف أكثر من نفسه ومن الموضوعات المكلف بها وليس له أن يسأل

---

[١١] انظر نص الحكم فى قضية تنظيم الجهاد

[١٢] عادل حمودة، **قنابل ومصاحف** (القاهرة دار سينا للنشر ١٩٨٩ ط٣) ص ٤٦ وما بعدها

[١٣] المرجع نفسه، ص ٤٦ وما بعدها

عن زميله اويتعرف عليه وليس له أن يتحدث بأى معلومات عن التنظيم مع أى شخص مهما كان قريبا منه كما استخدم عبود الزمر شفرة خاصة للأعضاء. واعطى أسماء حركية لقيادات التنظيم كما أعد الزمر شفرة خاصة بالتنظيم للإستخدام فىتبادل الرسائل".[14]

يتضح مما سبق أن خبرات عبود الزمر تمثلت أساسا فى الدور التخطيطى والإعداد العسكرى وقد تعمق لديه "الحس الأمنى" والحرص على "سرية" العمل خلال عمله فى المخابرات. لذا كان منطقيا أن يسند التنظيم لعبود الزمر مهاما مشابهة لعمله العسكرى وتتواءم مع خبراته. تولى الزمر الاعداد لخطة تحرك التنظيم. تعكس هذه الخطة، التى عرضنا لها فى نهاية الفصل السابق، اهتمامات عبود الزمر، حيث حظى الإعداد العسكرى لأعضاء التنظيم من المدنيين والتركيز على اختراق المؤسسة العسكرية وتجنيد عناصر منها ببالغ الاهتمام.

يفسر هذا الاهتمام نزوع عبود الزمر الى تبنى استراتيجية للاستيلاء على السلطة تقترب كثيرا من فكرة "الانقلاب العسكرى" المدعوم بتحركات الميليشيا المسلحة للتنظيم. وتتكون هذه الميليشيا من العناصر المدنية التى جرى تدريبها عسكريا. بينما لم يحظ دور "الجماهير" فى رؤية الزمر باهتمام مماثل، حيث أكد فى أكثر من موضع على ان دورهم فى الثورة هو عامل مساعد لنجاحها وأن الهدف من "اخراج الشعب المسلم فى المظاهرات تأييد الثورة هو منع التدخل الاجنبى حال قيام هذه الثورة". وعلى حين أفاض فى شرح الأساليب المعنية بالتعامل مع المؤسسة العسكرية لم يحدد الزمر، فى الخطة التى اعدها ولا فى اقواله فى تحقيقات النيابة أساليب وأدوات تنشيط علاقة التنظيم بالحركة الجماهيرية. كل ذلك يؤكد أن خطته كانت أقرب إلى نموذج الانقلاب العسكرى منها إلى حركة جماهيرية واسعة مدعومة بميليشيا مسلحة تبغى الاستيلاء على السلطة كنموذج الثورة الايرانية.

عمر عبد الرحمن وتحريض الجماهير

إذا كان أحد قطبى الصراع (عبود الزمر ورفاقه) يركز على العمل العسكرى وأهميته كنمط للتغيير الإسلامى نتيجة خبراته ووظيفته العسكرية، فان القطب الثانى

---

[14] المرجع نفسه، ص ٤٦ وما بعدها

(عمر عبد الرحمن ورفاقه) كان أبعد ما يكون عن هذه الرؤية. ربما كان السبب هو التكوين العقلى السلفى لعمر عبد الرحمن كأستاذ فى جامعة الأزهر. كما أن خبرات الشيخ الأساسية وربما الوحيدة تتركز فى تحريض جماهير المسلمين المتدينين.

لكن كيف اكتسب الشيخ هذه الخبرات؟

ولد الشيخ عمر عبد الرحمن فى ٣ مايوعام ١٩٣٨ بمركز المنزلة بمحافظة الدقهلية لأبوين فقيرين. فقد بصره بعد عشرة شهور من ولادته. وتعلم القراءة والكتابة بطريقة برايل فى معهد "النور للأكفاء" بمدينة طنطا. حصل على الثانوية الأزهرية عام ١٩٦٠ وتخرج من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٦٥ بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف. تم تعيينه بوزارة الأوقاف إماما لمسجد بأحدى قرى الفيوم، وهناك بدأت مشاغبات الشيخ مع الدولة.

ويقول الشيخ عمر عبد الرحمن: ".. بدأت أتناول فى خطبى بعض نقائص الدولة وكلها نقائص.. وبدأت المباحث تستدعينى بعد كل خطبة.. وكثر نقدى للحكومة وكثر استدعائى حتى فوجئت باستدعائى إلى الازهر وأبلغنى الأمين العام بأننى قد أحلت الى الاستيداع فى عام ١٩٦٩. ويظهر انها عقوبة عسكرية إنتقلت إلى الجهات المدنية وبمقتضاها يترك الإنسان عمله ويجلس فى بيته يتقاضى راتبه لمدة ٣شهور ثم يأخذ نصف الراتب لمده سنة أو اثنتين فإما أن يعاد أو يفصل".[١٥]

ولكن الشيخ استمر فى الخطابة بمساجد الفيوم بعد رفع عقوبة الاستيداع حتى اعتقل لأول مرة فى ١٣ أكتوبر ١٩٧٠. يروى الشيخ سبب اعتقاله: "كان عبد الناصر قد هلك فى سبتمبر ١٩٧٠ ووقفت على المنبر وقلت: لاتجوز الصلاة عليه ومنعنا الناس من الصلاة عليه وعقب ذلك اعتقلت فى سجن القلعة لمدة ٨ أشهر أغلبها فى زنزانة ٢٤ وأفرج عنى فى ١٠يونية عام ١٩٧١...، وعقب ذلك نقلت إلى المنيا عقابا لى".

وفى المنيا وعلى حد تعبير الشيخ: "وجدت إخوانا لى وهؤلاء الإخوان كان على رأسهم كرم زهدى أمير الجماعة الإسلامية بالمنيا الذى توطدت علاقتى به".[١٦]

---

[١٥] عمر عبد الرحمن، كلمة حق، (القاهرة: دار الإعتصام)

[١٦] المرجع نفسه)

وعن طريق كرم زهدى التقى الشيخ عمر عبد الرحمن عام ١٩٨٠ بمجلس شورى تنظيم الجهاد. حيث عرض المجلس المكون من ١١ عضوا على رأسهم محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر، على الشيخ عمر أن يكون إماما للتنظيم ووظيفة هذا المنصب فى التنظيم، كما أشار محمد عبد السلام فرج فى تحقيقات النيابة، تتلخص فى قياس الأمور الشرعية من ناحية حلال أم حرام.. ويعنى ذلك ايضا إصدار الفتاوى فيما يتعلق بأمور التنظيم وجميع المشاكل التى يتعرض لها ويضع الحلول لهذه المشاكل.[١٧]

واشتهر الشيخ عمر بفتاويه. لم تكن فتواه بتحريم الصلاة على جثمان عبد الناصر هى الأخيرة فقد افتى الشيخ بجواز قتل الحاكم "المبدل لشرع الله" أى الذى لايطبق شريعة الإسلام وافتى بجواز الجهاد ضد هذا الحاكم والخروج عليه. وقد اعتبر التنظيم هذه الفتوى كافية لاغتيال السادات. كما افتى الشيخ عمر بارتداد الأديب نجيب محفوظ بسبب روايته "أولاد حارتنا" المصادرة منذ عام ١٩٥٩ وحتى الآن.[١٨]

وتشير المعلومات السابقة والمستمدة من تاريخ الشيخ عمر عبد الرحمن إلى أن خبراته تتركز أساسا فى تحريض الجماهير، التى تحضر للصلاة فى المساجد التى يؤمها، على المجتمع وعلى نظام الحكم وعلى ما يسمى إجمالا فى الأدبيات الإسلامية "بالعلمانية". كذلك كان دور الشيخ فى التنظيم منحصرا فى "الفتوى" لأعمال التنظيم ومدى ملاءمتها للقواعد الشرعية.

والشيخ عمر عبد الرحمن كما هو واضح، ذو عقل سلفى يستمد أفكاره من ابن تيمية وليس له خبرات أو وعى بالتخطيط العسكرى ولا بإستراتيجيات عمل تنظيم سرى أو بالقضايا السياسية والاجتماعية. فهو شيخ وحسب ولايملك سوى "رأى الدين" كما يراه هو فيما يطرح عليه من قضايا.

نحن إذن أمام قطبين (عبود الزمر، وعمر عبد الرحمن) متناقضين فى الخبرات وفى الطموح. ففيما تتمثل خبرة الزمر فى المجال العسكرى ويطمح صاحبها إلى منصب القيادة التخطيطية للتنظيم، كانت خبرة الشيخ عمر الوحيدة هى التحريض الجماهيرى ويطمح صاحبها إلى أن يكون "القيادة الدينية" لقوى التغيير القادم.

---

[١٧] عادل حمودة، **قنابل ومصاحف**، م س، ص ٢٠٤

[١٨] إنظر تفاصيل فتاوى الجهاد بتكفير المفكرين فى دراسة الباحث، **اليسار**، عدد ٣٩، يوليو ١٩٩٢ .

تلك الخلفية لقطبى الصراع تساعدنا على فهم أفضل لقضايا الخلاف الثلاث الرئيسية والتى أدت إلى الانشقاق.

اولا: الخلاف حول قضية إمارة التنظيم

بعد إعدام محمد عبد السلام، عقل التنظيم، سعت القيادات داخل السجن إلى اختيار امير عام للتنظيم. كانت بعض القيادات تميل إلى اختيار الشيخ عمر عبد الرحمن لهذا المنصب، بينما قوبل هذا الاختيار من اتجاه عبود الزمر بالرفض. أصدر الاتجاه الرافض لإمارة عمر عبد الرحمن وثيقة "بيان بطلان ولاية الضرير" شملت ٦٤ صفحة كاملة من القطع الكبير وتضمنت ٦٠ سندا شرعيا من القرآن والسنة وأحكاما وفتاوى تدعو جميعها إلى رفض إمارة الضرير وهو فى هذه الحالة الشيخ عمر عبد الرحمن. ورد أنصار عمر عبد الرحمن بأن الإمارة لاتشترط سلامة الحواس استناد الى قول الفقيه ابن حزم: "لايضر الامام أن يكون فى خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجدع والأحدب والذى لايدان له ولارجلان"

لم ييأس أنصار عبود الزمر وسعت وثيقة "بطلان ولاية الضرير" إلى تفنيد آراء ابن حزم وساقت ١٩ حكما لابن حزم خالف فيها اجماع الفقهاء وهدفت بذلك إلى التشكيك فيما ذهب إليه البعض بجواز ولاية الضرير.

ويندهش اتجاه الزمر بعد هذه الامثلة العديدة من استناد الجماعة الإسلامية إلى آراء ابن حزم. "فعندما تصبح احدى غرائب ابن حزم – رحمه الله – ويظل معمولا بها فهنا يجب الرد والتنبيه ونود ان نتبين هنا اننا قمنا بنصح الجماعة المشار إليها "الجماعة الإسلامية" على مدى سنوات شفاهة ومن ثم رأينا أن نكتب هذه الرسالة لبيان خطأ ما ذهبت اليه هذه الجماعة اى بيان بطلان ولاية الضرير".[١٩]

وتؤكد الوثيقة على ان "الضرير لايجوز ان يكون قاضيا ولا إماما ولاصاحب ولاية عامة لان الحكم وفصل الخصومات من واجبات هذه المناصب وسلامة البصر من شروط الحكم".[٢٠]

[١٩] انظر وثيقة "بطلان ولاية الضرير"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الاسلامى

[٢٠] المرجع نفسه

ونصيحة اتجاه عبود الزمر للجماعة الإسلامية، المتبعة لهذا الرأى فى شروط الولاية تبدأ "ببيان ما فى ذلك من أخطار جسيمة لتدرك الجماعة خطورة ما وقعت فيه، فإن الأمر لايقف عند مجرد الخطأ فى مسألة وإنما يؤدى الى الخلل فى المنهج بالتساهل فى أحكام الشريعة والإخلال بضوابط العمل الجماعى وزيادة الشرور فى ساحة العمل الإسلامى".[٢١]

وتشير الوثيقة إلى أن "تولية الضرير وهو ليس أهلا، هو تقليد للأمانة لغير أهلها وتضييع للأمانة".[٢٢]

وتلقى الوثيقة بمسئولية انشقاق التنظيم الموحد على عاتق قادة الجماعة الإسلامية لاختيارهم عمر عبد الرحمن. فما فعلت هذه الجماعة يجعل "الجماعات الأخرى كجماعتنا - جماعة عبود الزمر - تحجم عن العمل معها، إذ أن مسائل الخلاف واردة فى كل حين وما لم يكن هناك منهج منضبط يحكم فى الخلاف، يشكك الآخرين فى انضباط منهجها وهذا يجعل أى فرد - فضلا عن الجماعات - يحجم عن العمل معها".[٢٣]

ثانيا: قضية العذر بالجهل

بعد قضية ولاية الضرير يأتى خلاف آخر وشائك حول قضية "العذر بالجهل". كل من يقوم بعمل يخالف الإسلام لجهله بهذه التعاليم معذور بجهله ولايعد كافرا لأن من أتى بفعل كفر ليس بكافر. هذا هو المقصود بمسألة "العذر بالجهل"، وهى مسألة فقهية أدت إلى خلافات عديدة بين فصائل الحركة الإسلامية يؤمن كل من أنصار عبود الزمر وجماعة عمر عبد الرحمن بمسالة "العذر بالجهل" إلا أن الخلاف بينهما كان حول طبيعتها. فبينما رأت مجموعة الزمر ان "العذر بالجهل" مسألة فقهية يجوز للجماعات الإسلامية الاختلاف فيها ومن ثم يجوز ان تتعاون وتتحالف مع الجماعات التى تعذر، ومن لايعذر منها، فى حين رأت مجموعة عمر عبد الرحمن أنها مسألة اعتقادية تفارق نتيجتها الجماعات التى "لا تعذر".وتتحد فقط مع من "يعذر".

---

[٢١] المرجع نفسه
[٢٢] المرجع نفسه
[٢٣] المرجع نفسه

ولم يتوقف الخلاف عند تبادل الحجج والأدلة فقد انتقل إلى المستوى الحركى حيث سعت مجموعة الزمر إلى الوحدة مع جماعة "التوقف والتبين"، المعروفة إعلاميا وأمنيا باسم "الناجون من النار" والتى لاتعذر بالجهل. وتعتبر كل من يخالف تعاليم الإسلام - حتى ولو لجهله بها - كافرا.

على الجانب الآخر ترفض جماعة عمر عبد الرحمن الوحدة مع هذه الجماعة بل تعتبرها مجرد جماعة مارقة عن الإسلام والعقيدة الصحيحة. وتعتقد مجموعة الزمر ان الدولة وأجهزتها - أفرادا أو مؤسسات - كافرون وتضعهم كأهداف للاغتيال، وخاصة كافة العاملين بجهاز أمن الدولة، فى حين ترى جماعة عمر عبد الرحمن أن الدولة وأجهزتها كافرة كمؤسسات وليس كأفراد وأن شرط تكفير ضباط أمن الدولة هو إقامة

الحجة عليهم قبل التخطيط لاغتيالهم. لا يمنع أن بعض الضباط قد كفروا بالفعل من وجهة نظر الجماعة.[٢٤]

ثالثا: السرية فى العمل الإسلامى

ثم كانت القضية الخلافية الثالثة التى دار حولها الصراع هى موقف الشرع من العمل الإسلامى السرى. رأت جماعة عبود الزمر ضرورة اتباع قواعد السرية فى العمل التنظيمى كاستمرار لذات القواعد التى اتبعها التنظيم الموحد قبل اغتيال السادات. أكدت المجموعة على مشروعية هذه السرية وأصدرت وثيقة تدعم رأيها بعنوان "السرية فى العمل الإسلامى". بينما رأت جماعة عمر عبد الرحمن أن السرية فى العمل بدعة لاتجوزشرعا. فى الواقع كان الخلاف فى قضية السرية فى الإسلام، انعكاسا لأولويات العمل لدى كل جماعة، فالمجموعة التى يقودها الزمر تهتم فى المرتبة الأولى بالعمل العسكرى والإعداد له على مستوى الخطط والتدريب والتسليح وتأتى الدعوة فى المساجد فى المرتبة التالية. وتؤكد وثيقة جماعة عبود الزمر السرية فى العمل الإسلامى: "ان الأعمال العسكرية الأصل فيها السرية وكيفما أمكن اخفاء المعلومات السرية والتحركات فهو واجب". على العكس رأت جماعة عمر عبد الرحمن فى أعمال الدعوة بالمساجد أهمية قصوى وهى أعمال لايمكن أن تتم فى سرية. يضاف إلى ذلك أن علانية الدعوة تمكن التنظيم من نشر أفكاره فى أوساط جمهور أوسع، هو جمهور المصلين فى المساجد، كما انها تتيح فرصا أمام أعضاء التنظيم لتجنيد أعضاء جدد. من جانب آخر رأت جماعة عمر عبد الرحمن أن استراتيجية العمل العسكرى، التى اتبعها التنظيم عام ١٩٨١، لايمكن تكرارها لفشلها فضلا عن أن ظروف التنظيم الجديدة بعد إنهياره لاتسمح باتباعها. لكن هذا الموقف تغير تماما عقب ملاحقات الشرطة لأعضاء جماعة عمر عبد الرحمن وتزايد أعمال العنف المتبادل بينهم وبين أجهزة الأمن بدءا من نهاية الثمانينات.

فى ضوء ذلك عادت واعلنت جماعة عمر عبد الرحمن ضرورة اتباع قواعد العمل السرى ولم تعد تراها "بدعة". وقامت الجماعة بتشكيل جناحها العسكرى فى عام ١٩٨٩ لتمثل تحولا ضخما فى فكرها وسياستها. ومع عام ١٩٨٤ بدا واضحا أن كل شئ قد تبدل وتحول التنظيم الموحد إلى تنظيمين أحدهما "الجماعة الإسلامية" على رأسها عمر

---

[٢٤] محمد مورو، **تنظيم الجهاد: افكاره - جذوره - سياسته**، ص ٤٢

عبد الرحمن، والثانى تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى " وأبرز القيادات فيه عبود الزمر وأيمن الظواهرى.

الأسباب الموضوعية للانشقاق:

رغم الأسانيد الشرعية من القرآن والسنة واجتهاد فقهاء كل طرف فى إثبات صحة وجهة نظره، إلا أننا نستطيع أن نعيد جوهر الخلاف إلى قضيتين:

أولا: اختلاف الرؤية لمسألة "تغيير المنكر" بالقوة

بينما كانت جماعة عبود الزمر ترى تأجيل تغيير المنكر الأصغر لصالح تغيير المنكر الأكبر -أى المجتمع الجاهلى- رأت جماعة عمر عبد الرحمن ضرورة التطبيق الفورى لهذه القاعدة دون إعتبار ملحوظ لقضية تركيز الجهود لصالح التغيير الجذرى للدولة. يمكن الاستدلال على ذلك من أعمال العنف التى ارتكبتها هذه الجماعة.

من ناحية ثانية فان أعمال تغيير المنكر فى العادة تصاحبها أعمال عنف لمنع المظاهر غير الإسلامية ومن وجهة نظر جماعة عبود الزمر سيؤدى ذلك إلى ملاحقة الشرطة للقائمين بهذه الأعمال، الأمر الذى من شأنه كشف التنظيم. حيث يمثل هذا خطرا دائما ينبغى تداركه.

لقد كان تأثير مجموعة محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر على شباب الجماعة الإسلامية بالصعيد طاغيا فكريا وحركيا وخططيا، ولكنه كان أيضا تأثيرا وقتيا. فعلى الرغم من طغيان هذا التأثير فقد كان فيما يبدو سطحيا. لم تستطع مجموعة الزمر - ربما لقصر المساحة الزمنية التى شغلتها الحوارات بين المجموعتين - أن تعيد صياغة تفكيرهم من الجذور.. تلك الجذور الضاربة بعمق فى عقول شباب يتوجع من وجود محل خمور، وأن من حسن الإسلام تحطيمه، وفى تحطيمه الخلاص من شرور العالم "الجاهلى "؟ ! ومن ثم الشعور بالراحة لهذا الفعل والعمل الذى أعاد للإسلام مكانته!!.. وهو نفس المنطق الحاكم لإندفاعهم لفصل الطلاب عن الطالبات بالقوة فى المدرجات، أو قتل اقباط عبروا عن مشاعرهم الدينية علنا او أقاموا كنيسة.. أو اغتيال مفكر مثل فرج فودة.. أو حرق محلات فيديو لانها توزع أفلاما خليعة.

لقد كان مأزق "الجماعة الإسلامية " بالصعيد ولايزال، هو التمسك الحرفى بقاعدة "النهى عن المنكر " بالقوة وسطحية التفكير لتغيير المجتمع "الجاهلى" وإقامة المجتمع

الإسلامى. كان هذا هو سبب الانشقاق الأول للجماعة الإسلامية الأم فى الجامعات المصرية ونجاح الإخوان فى السيطرة على جامعات القاهرة وبحرى واقصائهم عنها أو فى الوحدة مع مجموعة محمد عبد السلام فرج عام ١٩٨٠ ثم انفصالهم عنها.. كما كان هو ذات السبب فى المذبحة التى ارتكبوها ضد الأقباط فى ديروط عام ١٩٩٢. عندما رفض بعض الأقباط سلطة أمراء الجماعة ورفضوا أن يعاملوا كمواطنين من الدرجة الثانية تفرض عليهم "الجزية" وهم صاغرون.

يندر أن تقع أعمال عنف قامت بها الجماعة الإسلامية منذ نشأتها دون أن تكون قاعدة "تغيير المنكر" بالقوة وراءها. وسنعود إلى أعمال تغيير المنكر والعنف ضد الأقباط لنتحدث بتفصيل أكبر فى الفصل المخصص لدراسة العنف الدينى. وفى الواقع فإن قاعدة تغيير المنكر " ليست إبداعا للجماعة الإسلامية انما هى قاعدة موجودة فى القرآن والسنة، يرى البعض تطبيقها بالموعظة الحسنة والحوار، والبعض الآخر بالقوة.. وهناك اتجاهان فى أوساط الداعين إلى تغيير المنكر بالقوة: الأول اتجاه الجماعة الإسلامية الداعى إلى التغيير الآن دون أى انتظار، والثانى يؤمن بالقوة فى تغيير المنكر لكن يرى تأجيل تغيير المنكر الأصغر -مثل محلات الخمور وغيرها- لتركيز الجهود والطاقات من أجل تغيير المنكر الأكبر " وهو فى نظرهم الدولة. فهذه الدولة ومؤسساتها هى الإطار المرجعى لوجود " المنكرات " الصغرى ومن ثم فإن إزالة هذه الدولة وإقامة دولة الإسلام ينهى المنكرات الصغرى بالتبعية. وفيما يبدو فإن مجموعة محمد عبد السلام فرج وامتدادها الحالى الذى يتزعمه عبود الزمر من أنصار هذه الرؤية.

وقد قفزت مناقشات الوحدة والإندماج عام ١٩٨٠ بين مجموعة عبود الزمر والجماعة الإسلامية بالصعيد على الخلاف حول قاعدة "تغيير المنكر" ولم تعطها الالتفات الضرورى. ومن هنا فكما كانت الوحدة سريعة.. كان الانفصال أسرع.

ثانيا: تأثير النشأة والتخصص

الأساس "الموضوعى" لهذه الخلافات لايمكن رصده دون تحليل عوامل النشأة والبيئة والسن ونوعية مهن تلك القيادات وتأثير تلك العوامل على التكوين العقلى لهم.

كانت جماعة محمد عبد السلام وعبود الزمر امتدادا لحلقات تيار الجهاد والتى بدأت مع مجموعة نبيل البرعى وأيمن الظواهرى ومجموعة صالح سرية. تأثرت مجموعة الزمر بهذه النشأة التاريخية التى تعود الى الستينيات. وبحكم نشأتها وتطورها فى فترة الناصرية - التى اتسمت بالتشدد الأمنى والإعتقالات الواسعة لفترات طويلة والتعذيب والقتل أحيانا - تعلمت مهارات تكوين تنظيم سرى لحماية أعضائها من ملاحقات الأمن، وتعلمت ضرورة تلك "السرية " فى ظل نظام أمنى لايرحم.

فى حين نشأت الجماعة الإسلامية اوائل السبعينات وفق خطة أمنية وضعتها الدولة أو على الأقل بدعم ومساعدة هذه الدولة وبحماية منها لهذه الجماعة ولأعضائها لفترة طويلة نسبيا.

ويفسر هذا الاختلاف فى ظروف النشأة تمسك جماعة عبود الزمر بمبدأ "السرية". بينما لم يكن هذا المبدأ ذا قيمة فعلية للجماعة الإسلامية. ومن ثم تفجر الخلاف بين الفريقين حول مبدأ السرية داخل سجن ليمان طره. تتأكد صحة هذا التفسير إذا علمنا ان الجماعة الإسلامية التى كانت ترفض "السرية" وتعتبرها بدعة علمانية فى ١٩٨٤، هى ذاتها التى تبنت هذا الإسلوب فى عام ١٩٨٩ بعد ملاحقات أمنية شملت اعتقال قياداتها وتعرضهم للتعذيب بل وللقتل. فقد دفعت سياسة التشدد الأمنى التى بدأها وزير الداخلية السابق زكى بدر ضد الجماعة الإسلامية لإعادة تشكيل تنظيمها أخيرا على قواعد سرية.

من ناحية ثانية يمكن رصد الأساس الموضوعى للخلاف من خلال طبيعة التكوين العمرى والمهني لقيادات الجماعتين. فبينما كان أغلب قيادات الجماعة الإسلامية طلابا فى جماعات الصعيد - ٦٤٪ من أعضاء الجماعة فى قضية تنظيم الجهاد من الطلاب

و٣٦٪ فقط من غير الطلاب.[٢٥] كان هناك تواجد ملموس لعسكريين وسياسيين قدامى في جماعة مقدم المخابرات عبود الزمر: من هؤلاء العسكريين عصام القمرى، الرائد بسلاح المدرعات، وصبرى عبد الحافظ بسلاح المشاة. فضلا عن استمرار عدد غير قليل من مجموعة الجهاد، التى تشكلت عام ١٩٥٨، فى العمل حتى تاريخ نشوب الخلاف. كان تكوين هؤلاء العسكريين والسياسيين مؤثرا الى حد كبير. لم يقتصر هذا التأثير على استراتيجية الجماعة وصقل التربية السياسية لأعضاء الجدد فقط، إنما ظهر فى التأكيد على أن التناقض الرئيسى مع الدولة وأنه يجب إزالتها وانهاكها دوما. ومن ثم إرتأت جماعة الزمر – نظرا لضخامة المهمة – العمل على جذب الجماعات الإسلامية على اختلافها، وهو ما يمكن رؤيته بوضوح فى مسألة "العذر بالجهل" وموقفهم منها والداعى إلى ضم حتى العناصر التى لاتعذر مسلما لجهله.

لكل هذه الاختلافات والخلافات انتهى تنظيم الجهاد الموحد عام ١٩٨٤ وانقسم داخل السجن إلى تنظيمين هما "الجماعة الإسلامية" و"حركة الجهاد الإسلامى". تولى إمارة تنظيم الجماعة الإسلامية الشيخ عمر عبد الرحمن وأصبح منصبه هو "الأمير العام للجماعة". من أبرز قيادات هذا التنظيم الجديد داخل السجن كرم زهدى وناجح ابراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام دربالة وأسامة حافظ وطلعت فؤاد قاسم من الجيل القديم. ومن قيادات جيل الوسط علاء محيى الدين، الذى اغتيل عام ١٩٩٠، وصفوت عبد الغنى وممدوح على يوسف وضياء الدين فاروق وعزت السلامونى المتهمون فى قضية اغتيال المحجوب. ومن الجيل الحالى أحمد عبده سليم ومحمود شعيب وجمال فرغلى من أسيوط وحسن غرباوى من القاهرة وقد تولى كل منهم مناصب أمير الجماعة فى أسيوط والقاهرة.

ويعرف أعضاء تنظيم "الجماعة الإسلامية" داخل الحركة الإسلامية "بأخوة الصعيد" ويقود التنظيم حاليا من الخارج طلعت فؤاد قاسم، الذى تمكن من الهرب فى نهاية عام ١٩٨٩ من سجن طرة ويقيم حاليا فى الدنمارك بعد رحيله من أفغانستان. ومعه فى القيادة الخارجية رفاعى أحمد طه ومصطفى حمزة. وكلاهما من القادة العسكريين وقد لعبا دورا هاما فى تدريب عناصر الجماعة الإسلامية فى افغانستان ومن أشهر عمليات هذا التنظيم اغتيال رفعت المحجوب وفرج فودة والمحاولة الفاشلة لاغتيال زكى بدر،

---

[٢٥] جيلز كيبل، **النبى والفرعون**، ص ٢١٣

وزير الداخلية السابق، عام ١٩٨٩ بواسطة عربة مفخخة أسفل كوبرى الفردوس فى مصر القديمة. وهذا التنظيم مسئول عن ٩٥٪ من أعمال العنف التى شهدتها مصر ما بعد اغتيال السادات وحتى الآن. وقد شارك التنظيم فى جميع أحداث الفتنة الطائفية التى وقعت خلال هذه الفترة، كما شارك فى أحداث قرية صنبو التى راح ضحيتها ١٤ مسيحيا فى مارس ١٩٩٢.

كان تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" الفرع الثانى فى إنشقاق التنظيم الموحد عام ١٩٨٤. ويعتبر عبود الزمر رمز هذا التنظيم وليس أميرا له كما يظن البعض حيث يؤمن التنظيم بمقولة "لا إمارة لأسير".

ومن القيادات التاريخية للتنظيم عصام القمرى ومحمد الأسوانى اللذان قتلا أثناء حادث الهروب الشهير من سجن طرة عام ١٩٨٨. ويقود التنظيم من الخارج حاليا الدكتور أيمن الظواهرى. ومن ضمن عناقيد هذا التنظيم القضية المعروفة إعلاميا "بطلائع الفتح" التى قبض على ذمتها على نحو ٨٠٠ شخص عام ١٩٩٤.

ولم يقم هذا التنظيم بأية أعمال عنف أو نشاط علنى منذ ظهوره وحتى ارتكابهم لمحاولة اغتيال حسن الألفى، وزير الداخلية، سنة ١٩٩٣ ويركز جهوده فى إعداد الخطط والتدريب العسكرى. ويتسم نشاطه بالسرية المطلقة والعمل على اختراق الأجهزة الحكومية لجمع المعلومات. إلا أن التنظيم بصدد مراجعة هذه الإستراتيجية كما تشير وثيقة حديثة للتنظيم بعنوان "الصدام الشامل".

وإذا كانت "حركة الجهاد" اشتهرت "بإخوة بحرى" لانتشارهم فى القاهرة والدلتا فإن هذا لايمنع وجود عناصر للحركة فى الصعيد كذلك يوجد أعضاء من الجماعة الإسلامية فى الوجه البحرى. إلا أن الملاحظة الأساسية فى مجال العضوية هو الإتساع

المذهل لعضوية الجماعة الإسلامية فى مصر بالمقارنة بحركة الجهاد. ويمكن القول أن تنظيم "الجماعة الإسلامية" ثانى أكبر التنظيمات الإسلامية بعد "الإخوان المسلمين".[٢٦]

الخروج الكبير:

كانت المناقشات الحامية بين أعضاء التنظيم الموحد داخل السجن والتى انتهت بالانشقاق مستمرة مع جلسات محاكمة التنظيم أمام محكمة الجنايات. وقبل المحاكمة كانت نيابة أمن الدولة قد إنتهت من التحقيقات مع ألف متهم من أعضاء تنظيم الجهاد. استمرت محاكمة المجموعة الأولى من التنظيم -ضمت قيادات التنظيم وبلغ عددهم ٣٠٢ متهم- ما يقرب من ٣ سنوات شملت ١٤٧ جلسة. حصل ١٩١ متهما على البراءة من اصل ٣٠٢. وكانت المفاجأة الكبرى هى الحكم ببراءة عمر عبد الرحمن.

تعمدت أجهزة الأمن التلكؤ فى تنفيذ حكم المحكمة واستمر احتجاز المتهمين الصادر لصالحهم أحكام بالافراج، بالاضافة الى استمرار إعتقال بقيه العناصر المقبوض عليها. كان الهدف من استمرار احتجازهم، حسبما اتضح، هو ممارسة نوع من عمليات غسيل المخ لعناصر التنظيم وذلك بواسطة ما عرف آنذاك "بندوات الرأى". فى هذه الندوات استضافت الأجهزة الأمنية عددا من علماء الدين المعتدلين لتفنيد آراء أعضاء تنظيم الجهاد التى على أساسها قاموا بأعمال عنف منها اغتيال السادات. يبدو أن عناصر تنظيم الجهاد أجبروا على حضور هذه الندوات داخل سجون طرة وأبو زعبل والقناطر كشرط لتنفيذ قرارات الإفراج.

وشاركت جماعة الإخوان المسلمين، ممثلة فى مرشدها الأستاذ عمر التلمسانى، فى هذه الندوات التى استهدفت إثناء تنظيم الجهاد عن أعمال العنف وعن أيديولوجيته. تمثل هذه المشاركة من الإخوان أمرا مهما، فهى تؤكد بما لايدع مجالا للشك من ناحية أن اجهزة الأمن كان لديها قناعة راسخة بعدم وجود تقارب أو علاقة بين الإخوان والجهاد، ومن ناحية ثانية تؤكد أن الإخوان يرفضون على نحو قاطع أسلوب وأفكار تنظيم الجهاد. شارك أيضا الشيخ محمد الغزالى - وهو من القيادات الدينية ذات الصلة الوثيقة بالإخوان - فى ندوات استهدفت تفنيد اراء تنظيم الجهاد التى توسم عادة بالتطرف.[٢٧]

---

[٢٦] صالح وردانى، **الحركة الإسلامية فى الثمانينات**، ص ٢٧٠

[٢٧] **التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٥** ص ٣٤٢ وما بعدها

وأثناء انهماك أجهزة الأمن في عقد هذه الندوات "الصورية " كانت المناقشات والخلافات بين قادة التنظيم الموحد قد انتهت بالانشقاق بين مجموعة عبود الزمر ومجموعة عمر عبد الرحمن ومعه قيادات الصعيد المعروفة باسم الجماعة الإسلامية. واستغلت قيادات كل من المجموعتين فترة الهدوء التي عمت السجون وانهماك الأجهزة الأمنية في عقد الندوات في ترتيب بيتها من الداخل استعدادا للحظة الإفراج عن العناصر التي صدر حكم ببراءتها.

وفيما يبدو انهمكت مجموعة الزمر، التي كانت محدودة العدد، أكثر في تحديد استراتيجية العمل. حيث قررت هذه المجموعة ايفاد من يفرج عنه إلى بيشاور في باكستان لدعم المجاهدين الأفغان واكتشاف الساحة الأفغانية التي كانت حتى هذه اللحظة، ١٩٨٤ مجهولة. وهو ما حدث بالفعل، فعقب الافراج عن أيمن الظواهري وعدد من رفاقه في ١٩٨٤ رحلوا الى بيشاور عن طريق السعودية واستقروا هناك.

على عكس مجموعة الزمر، انهمكت مجموعة عمر عبد الرحمن المعروفة باسم "الجماعة الإسلامية" في تربية عناصر الجماعة المقبوض عليهم داخل السجن من الشباب الصغير الذين لم تتح الفرصة لتربيتهم قبل أحداث ١٩٨١. ركزت قيادات الجماعة جهودها من أجل صقل خبرات وتربية العناصر التي صدرت أحكام بالإفراج عنها وكذلك المعتقلين المتوقع خروجهم من السجن.وستصبح هذه العناصر بعد قليل كوادر الجيل الثاني في الجماعة الإسلامية التي ستتحمل عبء إعادة نفوذ الجماعة في الصعيد بدلا من القيادات التي صدر ضدها أحكام طويلة بالسجن. من أبرز العناصر التي أعيد تربيتها وصقلها داخل السجون في هذه الفترة كل من: صفوت عبد الغني، على عبد الفتاح، أسامة رشدى، طلعت ياسين همام، علاء محيي الدين، أحمد عبده سليم،محمود شعيب وغيرهم. وقد أشار تقرير داخلي صادر عن الجماعة الإسلامية إلى حقيقة دور مجموعة قيادات الرعيل الأول في تربية وإصقال خبرات هذه العناصر. يشير التقرير إلى أن "هذه المجموعة" - الرعيل الأول - فريدة في إمكانياتها وكفاءاتها (...) أو يمكن معرفة قدرتها التنظيمية من أنها استطاعت خلال ثلاث سنوات - ٨١ - ١٩٨٤ (فترة السجن) - أن تخرج كادرا قياديا - (الجيل الثاني) - استطاع ان يعيد

جميع مواقع الجماعة التى فقدتها عام ١٩٨١، واستطاع أن يحقق أعلى نسبة انتشار فى جميع المحافظات وأن يدير حركة منظمة فى ظروف حرجة".[٢٨]

لم يكن دور قيادات الرعيل الأول داخل السجن تربية عناصر الجيل الثانى للجماعة فقط، انما انهمكت أيضا فى كتابة دراسات وأبحاث تحدد فكر وحركة الجماعة الإسلامية. كان الهدف الأساسى من هذه الدراسات أن تستعين بها كوادر الجيل الثانى فى نشر فكر الجماعة وأن يعينها على ضم عضوية جديدة. من أبرز هذه الدراسات "ميثاق العمل الإسلامى" وهى صياغة معمقة لفكر الجماعة. أعد هذه الدراسة من قيادات الرعيل الأول ناجح ابراهيم (أمير الجماعة فى أسيوط قبل أحداث ١٩٨١) وعاصم عبد الماجد (المنيا) وعصام الدين دربالة (عضو مجلس شورى التنظيم الموحد). ومن الدراسات المهمة أيضا دراسة بعنوان "محاكمة الديمقراطية" تحدد أسباب رفض الجماعة للديمقراطية والعمل الديمقراطى. تضمنت الدراسة نقدا لمنهج الإخوان فى هذا الشأن. ودراسة أخرى بعنوان "حتمية المواجهة تحدد رؤية الجماعة فى العمل وأساليب مواجهة نظام الحكم وكذلك بحث بعنوان "نحن والإخوان" تضمن نقدا حادا لتجربة الإخوان المسلمين وتحدد أوجه الخلاف بين منهج الجماعة الإسلامية وجماعة الإخوان المسلمين. وهناك دراسات عديدة صدرت تباعا من السجن شكلت فى مجملها – حسبما أوضح قيادات الجيل الثانى – رؤية الجماعة الإسلامية التى عملت بمقتضاها خلال الثمانينات.

أعانت هذه الإصدارات وكذلك الخبرات المكتسبة داخل السجن كوادر الجيل الثانى فى تحقيق نجاحات غير مسبوقة فى كثير من المناطق، كما سنرى. يذكر أن هناك عدة أسباب – بالإضافة إلى هذه الخبرات والدراسات ساعدت على هذا النجاح. منها أسباب داخلية تتعلق بالجماعة الإسلامية وأخرى خارجية تتعلق بسياسة الدولة فى التعامل مع الجماعة الإسلامية بعد عودتها والمناخ السياسى والاجتماعى فى الصعيد والذى مثل وضعا نموذجيا لتطور الجماعة الإسلامية.

كان انضمام الشيخ عمر عبد الرحمن إلى الجماعة الإسلامية فى أثناء صراع قيادات الصعيد مع مجموعة عبود الزمر، عاملا مهما فى حسم العديد من أعضاء التنظيم الموحد (داخل وخارج السجن) لترددهم وشعورهم بالإحباط نتيجة إتساع الخلافات بين

---

[٢٨]"حول الموقف الراهن"، من إصدارات الجماعة الإسلامية

قادة التنظيم الموحد. فكان تولى الشيخ منصب الأمير العام للجماعة نوعا من إضفاء الشرعية والمصداقية على مواقف قيادات الصعيد. فقد أصبح الشيخ نجما إعلاميا، يشار له بالبنان، بعد دفاعه عن فتواه باغتيال السادات فى مرافعته الشهيرة أثناء المحاكمة والتى حظيت بتغطية إعلامية واسعة. وتمكنت الجماعة الإسلامية من توظيف "نجومية" الشيخ عمر عبد الرحمن فى عمليات تجنيد العضوية الجديدة من أوساط الحركة الإسلامية أو من خارجها، وقد لوحظ أنه كان يشار فى موضع ظاهر من إصدارات الجماعة إلى أنها "اجيزت وروجعت" بواسطة الشيخ عمر عبد الرحمن، مما كان يضفى عليها شرعية ومصداقية باعتبارها من صميم الإسلام !!.

من ناحية ثانية، تزامن الإفراج عن كوادر الجيل الثانى من قيادات الجماعة الإسلامية مع معركة سياسية كانت تدور رحاها داخل المجتمع. شهد عام ١٩٨٥ معركتين هما معركة "تطبيق الشريعة الإسلامية" و"قانون الأحوال الشخصية". ففى هذا العام نشطت الحركة الإسلامية – بكل تياراتها المعتدلة وعلى رأسها الإخوان المسلمون – فى فرض قضية "تطبيق الشريعة" على أجندة العمل العام فى مصر. بدا أن جميع الأطراف فى حالة "غزل" سياسى. ونشط مجلس الشعب فى بحث الخطوات العملية لتطبيق الشريعة الإسلامية، فعقدت جلسات مجلس الشعب للاستماع لممثلى القوى السياسية وكان نجم هذه الجلسات المرشد العام للاخوان المسلمين الأستاذ عمر التلمسانى. وبدا الجميع – بما فيهم نظام الحكم – متفقا على ضرورة تطبيق الشريعة وان كان هناك خلافات حول التوقيت.[٢٩] وفى سياق مزايدة نظام الحكم على مطالب الإسلام السياسية توسعت أجهزة الإعلام (المرأى والمسموع والمقروء) فى إعداد برامج دينية، وارتفعت ساعات البرامج الدينية فى الاذاعة والتليفزيون. من ناحية ثانية اضطرت جميع الاحزاب – بما فيها حزب اليسار "التجمع" والعلمانى "الوفد" – أن تطرح "الشريعة الإسلامية" فى برامجها السياسية فى الانتخابات، وعلى صعيد آخر نجحت القوى الإسلامية المعتدلة فى استصدار حكم من المحكمة الدستورية بعدم دستورية قانون الأحوال الشخصية، الذى أصدره السادات فى غيبة البرلمان. تعرض هذا القانون لهجوم شديد لأنه كان يضم بنودا عبرت عن موقف أكثر تحررا من مواقف الإسلام السياسى إزاء حقوق المرأة. وقد تمكنت القوى الإسلامية من جعل قضية هذا

([٢٩]) التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٥، ص ٣٤٣

القانون، بالإضافة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، محور اهتمام الرأى العام. وعندما خرجت كوادر الجيل الثانى[٣٠] للجماعة الإسلامية من السجن كان المناخ السياسى المعبأ بمكاسب الإسلام السياسى تمهيدا مناسبا للغاية لهذه العودة. فبدلا من أن تستقبل هذه العودة بنفور جماهيرى، باعتبارهم مسئولين عن قتل رئيس الجمهورية والعشرات من رجال الأمن، كان الإستقبال محايدا أن لم يكن حماسيا. تحمست الجماهير، بدافع الدعاية، التى شاركت فيها جميع القوى السياسية بما فيها النظام الحاكم لتطبيق الشريعة الإسلامية، لاستقبال عناصر الجماعة الإسلامية على الرغم مما قامت به من أعمال عنف. فقتل السادات لم يكن فى نظر هذه الجماهير عملا فظا، فيما يبدو، وربما يعود هذا الشعور من ناحية لتنامى الرفض الشعبى للسادات قبل مصرعه خاصة عقب حملة

---

[٣٠] ونورد هنا تعريفا بأسماء هذه الكوادر:

صفوت عبد الغنى: (محافظة المنيا): كان عمره ١٩ عاما فى ١٩٨٢، صدر حكم ببراءته فى قضية تنظيم الجهاد. وكان المتهم الثانى فى قضية إغتيال المحجوب (١٩٩٠). وتولى مسئولية الإشراف على عمل الجماعة الإسلامية فى القاهرة (٨٧ - ١٩٩٠)، وكان اميرا لمسجد آدم بحى عين شمس. يقضى حاليا عقوبة ٥ سنوات سجنا فى قضية إغتيال فرج فوده.

على عبد الفتاح (محافظة المنيا): كان عمره ٢٣ عاما فى ١٩٨٢، صدر حكم ببراءته فى قضية الجهاد. تولى منصب أمير الجماعة فى محافظة المنيا عقب خروجه فى عام ٨٤ وحتى ١٩٨٦. اول من وصل من قيادات الجماعة إلى بيشاور حيث لقى مصرعه عام ١٩٨٩ فى الحرب.

أسامة رشدى (أسيوط): كان عمره ٢٢ عاما فى ١٩٨٢ عندما صدر حكم ببراءته. تولى منصب أمير الجماعة فى أسيوط (٨٤ - ١٩٨٨). غادر مصر إلى بيشاور، حيث شارك فى تحرير مجلة **المرابطون** مع طلعت فؤاد قاسم. لا يزال موجودا_ فى أفغانستان.

طلعت ياسين همام (سوهاج): كان عمره ١٩ عاما حين صدر حكم ببراءته فى ١٩٨٢. المسئول عن الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية منذ الإعداد فى عام ١٩٨٩. لقى مصرعه فى ابريل ١٩٩٤ ونسبت إليه أجهزة الأمن مسئولية قيادة الجناح العسكرى.

علاء محيى الدين (سوهاج): كان عمره ٢٠ عاما عند اعتقاله فى ١٩٨١ ثم افرج عنه فى عام ١٩٨٤. المتحدث الرسمى باسم الجماعه الإسلامية (٨٤ - ١٩٩٠) اغتيل فى ١٩٩٠/٩/٣ أثناء سيره فى شارع الهرم. وكان رد الجماعة على ذلك أغتيال رفعت المحجوب فى أكتوبر ١٩٩٠.

أحمد عبده سليم (أسيوط): تولى منصب أمير الجماعة من (٨٨ - ١٩٩٠) فى أسيوط - معتقل منذ ١٩٩١.

سبتمبر التى اعتقل فيها مئات من المعارضين بينهم قيادات دينية مؤثرة وصفها السادات بأحط النعوت مثل قوله عن الشيخ المحلاوى بأنه "مرمى كالكلب" فى السجن، ومن ناحية ثانية ترديد قيادات الجماعة اثناء المحاكمة بأنها قتلت السادات لعدم تطبيقة للشريعه الإسلامية. فلم يكن صعبا على هذه الجماهير أن تسوق الأعذار للجماعة لتعجلها لقتل السادات.

لقد أتاحت هذه العوامل فرصة ثمينة للجيل الثانى من الجماعة الإسلامية لخوض جولة جديدة من الصراع الدموى بينها وبين الدولة. لكن النجاح الملحوظ للجماعة فى الصعيد، دون سائر المناطق الأخرى، يجعل من الضرورى البحث عن الأسباب الخاصة بجنوب مصر التى ساعدت على ازدهار الجماعة الإسلامية هناك. هذا هو موضوعنا فى الصفحات القادمة حيث سندرس محافظة أسيوط - كنموذج لمحافظات الصعيد - لمعرفة كيف تضافرت العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى تحسين فرص نمو الجماعة الإسلامية.

ومن أسيوط تنتقل الجماعة الى القاهرة حيث تنجح فى خلق عدة بؤر هامة كان أبرزها "عين شمس" و"امبابة".

لقد كانت حقبة الثمانينات حكرا على الجماعة الإسلامية، فمن السجن الى صعيد مصر، ومن هناك إلى القاهرة. فى تلك الأثناء لم يكن هناك وجود محسوس لتنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" حيث غادر قادته، أيمن الظواهرى ومن معه، بعد الإفراج عنهم لاكتشاف الساحة الافغانية، وهو ما سنعرض له فى حينه.

وسنخصص حديثنا عن الثمانينات لثلاث تجارب هى: أسيوط، إمبابة، وأخيرا تجربة تيار الجهاد فى أفغانستان، ويهمنا أن نشير هنا أن مصطلح "تيار الجهاد" يشمل تنظيم "الجماعة الإسلامية" وتنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" اللذين تبلورا أثر الخلافات داخل السجن وإنهيار تنظيم الجهاد الموحد. وسيكون حديثنا عن تجربة أسيوط، وامبابة قاصرا

محمود شعيب (أسيوط): كان عمره ١٩ عاما فى ١٩٨٢ افرج عنه فى ١٩٨٤ كان نائبا لأمير الجماعة فى أسيوط ثم اميرا لها (١٩٩٠ - ١٩٩١) رهن الإعتقال حاليا.

على تنظيم "الجماعة الإسلامية" لغياب أى وجود ملموس لتنظيم حركة الجهاد فى الصعيد أو إمبابة على عكس تجربة أفغانستان التى نشط فيها تيار الجهاد عموما.

(٣)

العودة الى الصعيد

"أسيوط نموذجا"

"ولئن كانت الدلتا فى نظرتها النفسية والحضارية تأخذ من سعة ورحابة أرضها. بينما يأخذ الصعيد فى نظرته وعقليته من ضيق قاعدته وعزلتها نوعا. فإن هذا وان كان يعنى الثراء والتقدم والتفسح المادى النسبى للدلتا. فإنه يعنى للصعيد العصبية والعزيمة والشكيمة".

جمال حمدان – شخصية مصر

بصدور أحكام الأفراج عن كوادر الجيل الثانى من الجماعة الإسلامية عام ١٩٨٤ تكون مرحلة النشأة قد انتهت، وفى ذات الوقت بدأت مرحلة جديدة من مراحل التطور والتى شهدتها حقبة الثمانينات.

فعندما فتحت أبواب السجن لكوادر الجيل الثانى، لم يفكر أى منهم أى إتجاه يسلك؟... كان القرار قد اتخذ داخل جدران السجن بإتجاه الجميع إلى قرى الصعيد. حيث العودة إلى ماضى الجماعة التليد وحيث نفوذها التاريخى منذ نشأت فى جامعتى المنيا وأسيوط..

وبعودة هذه الكوادرد إلى قراها بدأت الجماعة المرحلة الجديدة. واشتعل الصعيد خلال سنوات خمس (٨٤-١٩٨٩). وفى الواقع فأن انفجار العنف مرة اخرى، لم يكن بالحدث المدهش. فقد تمكنت الجماعة الإسلامية، مجددا وبيسر، من إلقاء هيبة الدولة ودورها السيادى فى البحر. لتعلن مرة أخرى قيام سلطة موازية. قامت هذه السلطة بمهام الدولة فى فض المنازعات عبر مجلس "المصالحة الإسلامية" وفرضت قانونها الخاص بواسطة ميليشياتها المسلحة تحت سمع وبصر مسئولى الأمن هناك. كما قدمت برامجها للمساعدة الاجتماعية لفقراء قرى الصعيد. إن ماحدث فى هذه السنوات الخمس كان صورة طبق الأصل لما حدث من كوادر الجيل المؤسس للجماعة فى السبعينات. المثير للدهشة أن عودتهم على هذا النحو، تعنى أن اغتيال السادات وتهديد نظام الحكم

لم يزعج أحدا، بل استمر تعامل الطرفين (الجماعة والدولة) بذات القواعد التى دشنها السادات فى السبعينات.

وقبل ان نستطرد فى توضيح أساليب عمل الجماعة عقب عودتها وتطور تلك الأساليب ودراسة إطروحاتها الفكرية والدعائية وغيرها من التكتيكات ينبغى أن نتساءل لماذا تتمكن الجماعة بهذه السهولة من إعلان سلطتها الموازية لسلطة الدولة؟... أو بالأحرى لماذا تتخلى هذه الدولة عن سلطتها على هذا النحو، مرات تلو مرات؟!
ولماذا يقع ذلك، فى الصعيد دائما؟

وأخيرا لماذا تتبلور ايضا السلطة الموازية للجماعة دائما فى وظيفتين: القهر بواسطة الميليشيا المسلحة ضد الأقباط وضد سلوك بعض المواطنين، وتقديم العون المادى للفقراء؟.

مـدخـــل:

نجد ان سبب تخلى الدولة عن سلطتها لهذه الجماعة وإقامة الأخيرة لسلطتها الموازية بهذه السهولة، يتمثل فى أن هذه الدولة لم تكن يوما ما قادرة على النفاذ فى نسيج المجتمع فى الصعيد، ولم تستطع ضبط الصراعات بداخله. لم تكن الدولة قادرة على النفاذ لان التحالفات القبلية والعصبية كانت ومازالت هى السائدة، ولأن الموروث الثقافى الناجم عن هذه التحالفات، كان عائقا أمام تغلغل أى ثقافة حديثه. وعجز الدولة عن ضبط الصراعات الداخلية واضح ولايحتاج لبرهان. فالثأر كعادة اجتماعية لم يتوقف فى الصعيد، وهو ما يعنى رفضا لتطبيق قانون الدولة ولمؤسستها الأمنية فى ملاحقة الجناة مرتكبى جرائم القتل. حيث ينفذ مواطنو الصعيد قانونهم الخاص بقتل القاتل.

إن صعوبة اختراق الدولة لمجتمع الصعيد على هذا النحو يفسره بالأساس غياب اهتمام تلك الدولة به.. حيث تلقى اليه –الصعيد– بالفتات من جملة استثماراتها، وخدمات البنية الأساسية، وهو ما يجعل جنوب الوادى دائما فى فقر مدقع. وربما لهذا السبب تصر الجماعة على برامج المساعدة الاجتماعية لجذب الفقراء، وربما لهذا السبب أيضا تنجح فى إقامة سلطتها. فلم تكن هناك سلطة فعلية للدولة، بل محض دور هامشى اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا. لكن كيف "تتفاهم" الجماعة، أو تنمو، فى ظل التحالفات القبلية؟ وكيف ظلت تلك التحالفات قائمة على هذا النحو من القوة طيلة هذه الفترة؟

هذه الأسئلة وما سبقها، تستدعى بالضرورة نوعا من الحفر التاريخى يساعدنا على تقديم فهم أشمل وأعمق لهذه الاشكاليات.

لعبت جغرافيا الصعيد المصرى دورا هاما فى التشكيل النفسى والاجتماعى لسكانه على مر العصور. فالوادى الممتد من أسوان جنوبا وحتى الجيزة شمالا، متعرجا بطول ألف كيلومتر ولايصل عرضه فى أقصى اتساع له عن عدة كيلومترات قليلة، تحتضنه المرتفعات من الشرق والغرب، وتمتد حوافه لتلتحم بالصحراء الكبرى غربا وشرقا، هذه الطبيعة الجغرافية عملت كحائط ضد التبادلات الثقافية إلا فيما ندر، على العكس

من الشمال والذى حظى دوما بفرص تبادلات ثقافية وتجارية واسعة سواء مع جنوب اوربا أو مع شرق المتوسط. كما ساعد بعد الصعيد عن السلطة المركزية، والتى كانت فى أغلب الفترات التاريخية فى محيط القاهرة، على استقلاله النسبى عن قبضة السلطة المركزية القوية. وحتى فى فترات الاستعمار الخارجى عادة ما كان المستعمر يكتفى بالتركز فى القاهرة والوجه البحرى مع ارسال حملات تأديبية بين الحين والآخر لقمع حركات التمرد، التى قد تنشأ، وللتلويح بقوة السلطة المركزية. نلحظ ذلك أيضا فى العصر الحديث ومع الغزو الفرنسى لمصر لم تستطع حملة الجنرال ديزيه على الصعيد فرض سيطرتها عليه، وكما يقول المؤرخ عبد الرحمن الجبرتى: "فقد دلت وقائع الوجه القبلى على أن المقاومة التى لقيها الجيش الفرنسى فى انحائه كانت أشد ما أصاب الفرنسيين في مصر، لأن طبيعة البلاد فى الصعيد، وبعد المسافات، وصعوبة المواصلات، وأخلاق السكان، جعلت الجيش الفرنسى يقابل حركات ثورية ذات صبغة حربية منظمة".[1]

فجغرافيا يأخذ الصعيد شكل الوادى الضيق الممتد والطويل والمحاصر بالرمال والجبال وقد تعلم السكان أن حدة الطبيعة وقوتها لا تواجه إلا بحدة أشد فى الطباع، وجعلت تغيير العادات أشبه بالحفر فى الصخور ودفعت الصعيد نحو الانغلاق وتأكيد الهوية وعلى الرغم من أن غالبية القبائل العربية التى استقرت بمصر بعد الفتح الإسلامى قد ذابت فى النسيج الاجتماعى المصرى إلا اننا نلحظ إختلافا بين القبائل التى استقرت فى الشمال عن تلك التى استقرت فى الجنوب من حيث مدى تداخلها واندماجها فى النسيج الاجتماعى المصرى. فعلى حين ساعدت الدلتا والاسكندرية على صهر القبائل التى استوطنتها فى نسيجها الاجتماعى أو تحولوا إلى عربان مثل عربان الشرقية والبحيرة فإن الصعيد قد ساعد بجغرافيته وبعده عن العاصمة فى جذب القبائل العربية إليه وعلى استمرار تماسك تلك القبائل لفترة زمنية طويلة وهيمنة الشكل القبلى والعائلى بأخلاقياته وعاداته. ومازال يوجد إلى اليوم آثار لهذا الشكل القبلى، حيث نجد الإعتزاز بالانتماء القبلى والتمسك به كما فى قبائل أشراف وهوارة وعرب وجعافرة فى الصعيد.

ويكاد يكون جذور التكوين الاجتماعى للصعيد منحصرا فى هذه القبائل بالاضافة إلى من يطلق عليهم "الأتراك" وبعض الأسر التى تمتد اصولها إلى المماليك. ونلحظ أن

---

[1] عبد الرحمن الجبرتى، **مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس**

الأسر القوية مثل عائلات أبوستيت وأبوالدهب وأبوكريت والناظر من قبيلة الهوارة قد تمكنت من حكم الصعيد بأكمله فى عهد المماليك ويمتد نفوذها السياسى حتى وقتنا الحاضر. فقد خرج من هذه العائلات وزراء عديدون كان آخرهم "جلال أبوالدهب"، وزير التموين السابق.

ومن الثابت أن هذه القبائل جاءت من الجزيرة العربية تحمل عادات يعود بعضها إلى العصر الجاهلى. من تلك العادات عادة الثأر التى مازالت سائدة فى الصعيد حتى الآن. وعلى قدر ما يعكس استمرار تلك العادة التمسك الشديد بالانتماء القبلى على قدر ما يعكس أيضا رفضا ضمنيا للوظيفة الأمنية للدولة.[٢] فعلى سبيل المثال ليست هناك سوى طريقة واحدة يمكن للقاتل أن يأمن بها من الثأر، وهي أن يقدم "كفنه" علي يديه الي منزل خصومه ولهم أن يكتفوا بالكفن بدلا من قتله أو أن يرفضوا، فيعود أدراجه ويظل مطلوبا للقتل.

هذه القاعدة وغيرها تتناقض حتما مع فكرة القانون والمؤسسات المسئولة عن تنفيذه، فلا يكفي محاكمة القاتل أو حبسه إنما يظل مطلوبا للثأر حتي بعد الافراج عنه، أو فى حالة اعدامه يكون الثأر علي من يليه فى الدور من أقاربه.[٣] يعنى هذا رفضا صريحا للقانون ودعوة عامة للخروج عنه، وهو ما يتشابه -كما سنرى- مع ذات الدعوة التى ترددها الجماعة الإسلامية وان كانت من منطلق مختلف. من خلال قراءة تقارير الأمن نجد وضوحا لا تخطئه العين فى استمرار جرائم الثأر. نجد أن أسيوط تحتل المركز الأول بين محافظات مصر فى الجرائم الثأرية وجرائم القتل عموما. فقد وقع بها ١٤,٤٪ من جملة الجنايات على مستوى الجمهورية خلال عام ١٩٩٢، بينما كانت النسبة ١١,٤٪ عام ١٩٩١. ومن بين ٢٨٠ جناية قتل وقعت عام ١٩٩٢ فى أسيوط تعود ٥٩ جريمة لأسباب ثأرية.[٤]

لا يمكن تفسير استمرار التفاخر بالانتساب القبلى والعصبيات والسلطة الأبوية وشيوع عادات الثأر وغيرها من المنظومة الأخلاقية والثقافية السائدة فى الصعيد بمعزل عن النسق السياسى والاجتماعى هناك. ومما لاشك فيه أن هذه الاستمرارية تعكس

---

[٢] نبيل شرف الدين، مجلة **روزاليوسف**، ٢٣ نوفمبر سنه ١٩٩٣

[٣] المرجع نفسه

[٤] محمد راغب، "أسيوط بين الجريمة التقليدية وجرائم العنف السياسى"، جريدة **الوفد** ٦/٤/١٩٩٤

وضعا مأزوما على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فى هذا السياق ينبغى استعراض هذا الوضع المأزوم حتى يمكن فهم كيف استمرت هذه البنية الثقافية التى ساعدت على انتشار الجماعة الإسلامية عقب عودة كوادر الجيل الثانى؟.

فى هذا المبحث لن نعتبر محافظتى الجيزة والفيوم ضمن محافظات الصعيد، على الرغم من إنهما يخضعان إداريا لصعيد مصر. نسوق لموقفنا اعتبارين هما أن الجيزة تتداخل مع القاهرة الكبرى، وأن الفيوم تبعد بحكم موقعها الجغرافى عن تأثيرات الصعيد الثقافية. وبالتالى فعند حديثنا عن الصعيد نعنى محافظات بنى سويف، المنيا، سوهاج، أسيوط، قنا، أسوان.

لقد ظل الصعيد لفترات طويلة، كما مهملا يعانى من الفقر والبطالة. وظل معدل الاستثمار فيه منخفضا بصورة عامة باستثناء بعض الفترات المحدودة. ونلاحظ أن إرتفاع معدلات الاستثمارات فى تلك الفترات الاستثنائية كان مرتبطا بتنفيذ مشروعات إستراتيجية للدولة، بما يعنى أنه لم يكن بهدف تحسين ظروف الصعيد بالأساس نستدل على ذلك من أن الفترة التى ارتفعت فيها حصة الصعيد من إجمالى الاستثمارات على مستوى الجمهورية [١٩٪ فى الفترة بين عامى ١٩٥٩ - ١٩٧٥] شهدت إقامة مشروعى السد العالى فى أسوان ثم مجمع الألمونيوم فى قنا. وبانتهاء أعمال المشروعين عادت حصة الصعيد إلى معدلها الطبيعى المنخفض، والذى لا يتجاوز ٩,٦٪ فى المتوسط.[٥] لا يقتصر الخلل على توزيع الاستثمارات بين المدن الكبرى - كالقاهرة- والصعيد، بل يمتد إلى ما بين القطاعات الصناعية الانتاجية والقطاع الزراعى.

إذا نظرنا إلى واقع هذا الخلل فى محافظة أسيوط نجد أن حصتها من قيمة الإستثمارات ١,٧٪ مقابل ٤٩,٧٪ حصة القاهرة وأن نصيب الفرد فيها من الاستثمارات الزراعية لا يتجاوز ١,٧٨ جنيه مقابل ٣٢,٧ جنيه قيمة نصيب الفرد من هذه الاستثمارات على مستوى الجمهورية، ونجد أيضا أن نصيب الفرد فى قطاع

[٥] إنظر الجدول رقم (١) الخاص بمعدلات الإستثمارات ضمن المرفقات، كذلك إنظر جريدة **الأهالى**، عرض لتقارير البنك الدولى، ١٤/٩/١٩٩٤.

الصناعة ٨ جنيهات مقابل ٢٢ جنيها على مستوى الجمهورية [٦] لذلك ليس من الغريب أن نجد أن ٨٢,٤٪ من أسر الريف فى أسيوط و٧٤,٤٪ من أسر حضرها من الفقراء[٧]. حتى فى هذا الفقر العميم نجد خللا واضحا بين حواف ومراكز أسيوط وريفها، بل وداخل قطاع الزراعة ذاته.

يستدل على ذلك من أن مركز أسيوط يستأثر بجميع المؤسسات الصناعية الخاصة الكبيرة الموجودة فى المحافظة وعددها ٧، كما يحظى بـ ٩ مؤسسات صناعية من بين ١١ مؤسسة تمتلكها الدولة فى المحافظة.[٨] ويذكر أن ٧١٪ من سكان المحافظة يتركزون فى الريف،[٩] ويعمل ١٤,٤٪ من أجمالى سكانها فى قطاع الزراعة بينما لا يتجاوز نسبة العاملين فى قطاع الصناعة٠,٥٪.[١٠]

وداخل القطاع الزراعى نلحظ أن ٨٢٪ من جملة الحائزين لأراضى زراعية (ملكية أو حيازة) كانت حيازتهم قزمية (أقل من فدان) أو صغيرة (١ - ٣ فدادين)، وبلغت نسبة حيازتهم ٥١,٩٣٪ من جملة الأراضى الزراعية بالمحافظة، وكانت الحيازات المتوسطة (٣ - ١٠ فدادين) نحو ٣٥,٦١٪ من جملة الأراضى يحوزها ١٥,٣١٪ من الحائزين، وأخيرا كانت نسبة الحيازات الكبيرة نسبيا (١٠ فدادين فأكثر) نحو ١٢,٤٦٪ من جملة الأراضى ويحوزها ١,٤٥٪ من اجمالى الحائزين لأراض زراعية.[١١]

تعكس المؤشرات السابقة ثلاث نتائج هامة هى:

الأولى: أن إعادة توزيع الأراضى الزراعية عبر قوانين الإصلاح الزراعى أضعف القوة الاقتصادية لكبار الملاك حيث لم تتعد نسبة ما يمتلكونه من أراض زراعية ١٢,٤٦٪، وهو ما انعكس بوضوح فى ضعف نفوذ التحالفات القبلية التى كانت قائمة والتى كانت تستند بالأساس على ما تحوزه من أراض زراعية كما ساهم فى اضعاف نفوذ التحالفات القبلية، توسع الدولة فى الستينات ونسبيا فى السبعينات فى مجال التعليم

---

[٦] محمد إبراهيم منصور، تنمية التطرف و تطرف التنمية، أسيوط دراسة حالة. عير مشورة - كلية التجارة، جامعة أسيوط

[٧] **الأهالى**، عرض لتقارير البنك الدولى، ١٩٩٤/٩/١٤.

[٨] أنظر الجدول رقم ٢

[٩] من بيانات مركز دعم إتخاذ القرار التابع لمجلس الوزراء بمحافظة أسيوط. وكذلك الجدول رقم٣

[١٠] إنظر حدول رقم (٢) تطور القوى العاملة فى أسيوط

[١١] إنطر جداول الحيازات الزراعية جدول رقم ٤ و٥ و٦.

وخاصه العالى. الذى أصبح مجانيا أو شبه مجانى مما حدا بالكثيرين إلى إلحاق أبنائهم بالجامعة. لم يستطع "أصحاب الشهادات العليا" التكيف مع الأعراف القبلية لشعورهم بالتميز وشعور العائلات القبلية بتميزهم. ساهم ذلك أيضا فى تخلى التحالف القبلى عن نفوذه طوعا أو تحت ضغط المنافسين الجدد "المتنورين" كما يطلق على المتعلمين فى الصعيد. وفى مرحلة أخرى مع سياسة الانفتاح فى السبيعنات، وكما يقول أحد المراقبين: "تلقى النظام الاجتماعى القبلى فى الصعيد الضربة الثانية عقب تطبيق سياسة الانفتاح، والتى ترتب عليها بزوغ عدد من الفئات الهامشية بعد ان استطاعوا الاستفادة من هذه المرحلة وفهم قواعدها جيدا فأنجزوا من المكاسب ما مكنهم من كسر الحلقة التقليدية (..) للقبلية فى المجتمع الصعيدى".[١٢]

لم تستند هذه الفئات الهامشية فى تنمية نفوذها ليس على السلطة الأبوية وقيم وأعراف القبيلة كما كانت تستند التحالفات القبلية، بل استندت على توظيف اطراف بعض مؤسسات الدولة التى تمكنت من النفاذ داخل الصعيد مثل المحليات وغيرها وكان هذا التوظيف بهدف تنمية نفوذها الاقتصادى والسياسى، وذلك فى سياق قيم الانفتاح التى سادت مثل "التهليب" وغيرها من مظاهر الفساد. وهو ما أدى الى مزيد من اضعاف صورة الدولة وهز "هيبتها" كمؤسسة تزعم انها فوق الطبقات والصراعات وكحامية للجميع. وفى هذا السياق لم يمانع التحالف الجديد بين الهامشيين أصحاب الثروات المفاجئة وبقايا مؤسسات الدولة، وإن لم يكن مدعما، للقوى الدينية البازغة تحت وطأة ظروف عديدة والتى انتظمت داخل إطار جديد هو الجماعة الإسلامية لذلك لم يكن غريبا ان يظل محمد عثمان اسماعيل، صاحب نظرية "دعم القوى الإسلامية فى مواجهة القوى المناوئة" محافظا لأسيوط حتى عام ١٩٨٢. ولما كان محمد عثمان، كما تشير وقائع عديدة، أبرز رموز قوى الرجعية والتخلف، داخل الحكم فى عهد السادات، كان طبيعيا فى مثل هذا الوضع أن تتستر المؤسسة الامنية فى أسيوط على أعمال العنف التى قامت بها الجماعة الإسلامية لفترة ليست قصيرة ضد الأقباط وضد الاختلاط بين الجنسين فى أماكن العمل أو الافراح والحفلات الموسيقية. وفى ظل هذا التواطؤ من مؤسسات الدولة على ما كان يحدث فى أسيوط وغيرها من محافظات الصعيد التى تولى قياداتها اقران عثمان، تأكد موضوعيا غياب "سلطة" جادة. ومن هذا

---

[١٢] نبيل شرف الدين، مجلة **روزاليوسف**، ٢٣ نوفمبر سنه ١٩٩٣

الفراغ الذى نشأ أولا بضعف التحالفات القبلية منذ الستينات ثم السبعينات وثانيا بتوظيف أطراف مؤسسات الدولة التى تمكنت من النفاذ داخل الصعيد لصالح الفئات الهامشية التى اصبحت القوى الجديدة السائدة، من هذا الفراغ، وبسببه تصاعد نفوذ الجماعة الإسلامية.

ولكن نشأة الجماعة الإسلامية فى ضوء هذه الظروف، لايفسر تحولها الى جماعة "جماهيرية" نسبيا، حيث ضمت عضوية واسعة داخل أسيوط. إن البحث عن الدوافع التى مكنت الجماعة من النمو، يتطلب معرفة أوضاع الجامعة، خاصة فى أسيوط.

"المثقف العضوى " والدولة:

ما سنحاول الآن معرفته هو كيف أدى تحول الدولة من الحقبة الناصرية بما تضمنته من سياسات اجتماعية واقتصادية لعبت الدولة فيها دورا أساسيا وإلى سياسة الانفتاح الاقتصادى التى ميزت حقبة السبعينات وما بعدها. أن هذا التحول المفصلى فى السياسات، وتغيراتها الراديكالية، وعلى نحو مفاجئ، أصاب مؤسسة الجامعة بحالة من الارتباك الفكرى والسياسى لتغيير ميزان القيم كإنعكاس لما حدث، ومن ناحية أخرى أدى إلى تصاعد القلق من المستقبل نجم عن فائض الخريجين الذين كان مقررا لهم العمل فى مؤسسات الدولة. على الرغم من أن حصول الخريجين على فرص عمل على المستوى القومى أصبح أمرا صعبا، فأنه صار فى الصعيد نوعا من المستحيل.

يقول جرامشى: "أهم ما يميز جماعة تتجه الى السيطرة، هو نضالها من أجل استيعاب المثقفين التقليديين واخضاعهم ايديولوجيا، غير أن هذا يتحقق على نحو اسرع وأفضل اذا ما نجحت فى نفس الوقت فى إعداد مثقفيها العضويين".[١٣]

وحسبما يعرف جرامشى المثقف العضوى، فأن خريجى الجامعات والمدارس المتخصصة هم أبرز شرائح فئة المثقفين العضويين بالاضافة إلى المثقفين التقليديين كالادباء والفلاسفة.. هذه الفئة تلعب دورا مساعدا للطبقة المسيطرة فى تعضيد وجودها. ولذلك – وحسبما يرى جرامشى – فأن هذه الطبقات أو أقسامها فى سعيها للسيطرة

---

[١٣] أنطونيو جرامشى، ترجمة عادل غنيم، كراسات السجن، (القاهرة: دار المستقبل العربى ١٩٩٤) ص ٢٢ وما بعدها

تسعى إلى توسيع القاعدة التعليمية فى المجتمع، حتى يتسنى لها تخليق أعداد واسعة من الخريجين المتخصصين فى العلوم المختلفة.[١٤]

من هذه الارضية يمكن تفسير توسيع القاعدة التعليمية التى ارتبطت بالحقبة الناصرية، وفتح المعاهد العليا والكليات وعلى نطاق واسع لتخليق اعداد واسعة من المثقفين العضويين، لتدعيم سيطرة "البرجوازية البيروقراطية" كان السعى لمزيد من تخليق هذه الفئة الثقافية هدفا أساسيا وضروريا فى ذات الوقت لاتساع القاعدة الاقتصادية والاجتماعية للدولة الناصرية. فنزوع الأخيرة للتأميم وبروز الدور الاقتصادى على النحو الذى تم فى الستينات كان يستلزم بالضرورة، مزيدا من المثقفين العضويين. وذلك للمساعدة على احكام سيطرة السلطة الوليدة ولتمكينها من تشغيل والاشراف على المؤسسات الضخمة التى جرى تأميمها أو خلقها. أى ان عملية التعليم التى تخلق مثقفين عضويين لم تكن منفصلة عن عملية التنمية التى شرعت فيها السلطة الناصرية. فى هذا السياق جرى انشاء الجامعات الاقليمية ومن بينها جامعتا أسيوط والمنيا خلال الستينات، بالاضافة إلى تطوير الجامعات القائمة وفتح أبوابها على نطاق واسع. يكفى أن نذكر أن عدد الطلاب الجامعيين بلغ فى نهاية الحكم الناصرى نحو مائتى ألف طالب، وكانت النسبة المنوية للزيادة بين عامى ١٩٦٩/٦٨، و١٩٧٥/٧٤ – ٣٩٪، اما على مستوى محافظات الصعيد الست (بنى سويف، المنيا، أسيوط، سوهاج، قنا، اسوان) فكانت ١٤٪، ٥٦٪، ٣٩٪، ٧١٪، ٨٣٪، ٨٩٪ على الترتيب.[١٥] وهذا لا يعكس الارتفاع المذهل فى التعليم العالى فقط ولكن ايضا فى المدارس الابتدائية والاعدادية التى من خلالها زاد عدد الطلبة المتقدمين للتعليم العالى.

لكن هذه العملية المعقدة (خلق المثقفين) من خلال العملية التعليمية، يمكن أن تؤدى وهو ما حدث بالفعل، الى بطالة واسعة، حيث يزيد فائض الخريجين عما هو متاح فى السوق من وظائف.

فمع فشل المشروع الناصرى وتخلى الدولة عن سياستها وعن دورها الاقتصادى لم يمكنها من استيعاب هؤلاء الخريجين وبدأت تتفشى البطالة، والتى لاتزال مستمرة ومتصاعدة حتى وقتنا الحاضر. وحسبما تشير الاحصائيات الرسمية فان معدل البطالة

---

[١٤] المرجع نفسه

[١٥] إنظر جدول رقم (٧) عن تطور عدد الناجحين فى الثانوية العامة

فى حضر أسيوط يبلغ ١٢,١٪ وفى الريف حوالى ٩,٩.[16] إلا أن الشك يحيط بهذه النسب، خاصة وأن نسبة العمالة فى أسيوط تدخل الأطفال من سن السادسة لتقلل من حجم البطالة. غير أننا يمكن أن نرصد حجم هذه المشكلة من خلال بعض المؤشرات مثل فوائض الخريجين المسجل بمحافظة أسيوط الذى يصل الى اكثر من ٤٨ الف خريج، ويشكل أصحاب المؤهلات المتوسطة النسبة الغالبة، ويأتى مركز ديروط على رأس المراكز فى عدد فائض الخريجين به حيث تصل نسبة فائض الخريجين به إلى أكثر من ١٧٪ من إجمالى الفائض على الرغم من أنه لا يمثل مستوى أقل من ١٣٪ من إجمالى سكان المحافظة. وعلى الرغم من أن مركز أسيوط يمثل حوالى ٢٤٪ من اجمالى سكان المحافظة إلا أن نسبة فائض الخريجين به لم يتجاوز ١٦٪ من الإجمالى فائض الخريجين مما يعكس إختلافات بين الحضر والريف فى محافظة أسيوط وبصفة خاصة بين مركز أسيوط وباقى مراكز المحافظة.[17]

- لكن نتيجة لفشل المشروع الناصرى أصبح هؤلاء المثقفون العضويون خطرا على الدولة ذاتها فبدلا من القيام بانتاج وإعادة انتاج أيديولوجيا مؤيدة للدولة نجدهم يخلقون أيدلوجيا مغايرة تماما وتسعى لتحل محلها أيديولوجيا الدولة قد يرجع ذلك الى ان هذه الأعداد الكبيرة من الخريجين لم تجد لها عملا فى ظل فشل خطط التنمية الاقتصادية وتوقفها. ومما لاشك فيه أن هؤلاء الخريجين العاطلين لعبوا دورا مؤثرا فى صياغة وبلورة الأفكار الإسلامية الراديكالية وخلقوا بذلك أيديولوجيا مغايرة لأيديولوجيا الدولة التى ساهمت فى إيجادهم. وتنحدر الغالبية العظمى من هؤلاء الخريجين من أصول ريفية من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة التى تعانى من ازمات متتالية بسبب موقعها فى الصراع الاجتماعى. وإذا كان المجتمع الريفى بطبيعته مجتمعا متدينا، فضلا عن أن ثقافة الريف أقل تنوعا من ثقافة المدن فقد سهل ذلك إقتناع عدد كبير من الطلاب وخريجى الجامعات بالصعيد بالأفكار الإسلامية الراديكالية. يفسر ذلك أيضا السهولة التى استطاعت بها الجماعات الإسلامية ان تحشد خلفها جماهير الريف خاصة الفقراء منهم فمجتمع الريف أكثر تعلقا بالغيب وأكثر بعدا عن فهم حقائق الحياة وعن المغامرة فى سبيل تجاوز المألوف، وهو قليل الحيلة فى مواجهة مشكلات المجتمعات

---

[16] من بيانات مركز دعم إتحاذ القرار التابع لمجلس الوزراء بمحافظة أسيوط

[17] إنظر إحصاء نسب البطالة فى أسيوط ضمن المرفقات

المعاصرة.. ولهذا كان من السهل تسييس مشاعر هذه الكتل الأمية البسيطة وتعبئة عواطفها الدينية فى معركة سلفية ضد أى انظمة قائمة حتى وان كانت أنظمة دينية. وكما كان للدولة دور فى ايجاد هذه الاعداد من الخريجين فإنها ساهمت ايضا بشكل كبير فى نشر دعوتهم المغايرة لأيديولوجيا الدولة، وتجسد ذلك فى حالة "غض الطرف" التى أصابت الدولة عن العديد من ممارسات هذه الجماعات، إلا أن هذا التسامح لم يستمر فى ضوء تصاعد انشطة هذه الجماعات المعادية فبدأت الدولة فى اللجوء إلى القمع عقب سقوط رأس النظام فى حادث المنصة. والواقع أن قمع الدولة لهذه الجماعات، بالإضافة إلى غياب خطط التنمية وغياب أنشطة الأحزاب المعارضة عن الصعيد، ساهم فى استفحال خطر الجماعات الإسلامية وبلورة رؤيتها الفكرية. وأصبحت هذه الجماعات بمثابة المثقفين العضويين لفقراء الريف وواضعى أيديولوجيتهم المضادة للدولة، والمطالبة بتغيير نظام الحكم وتطبيق الشريعة أملا فى ان تتحسن ظروفهم المعيشية.

واذا كانت المجتمعات قد عرفت من قبل الشخصية الكاريزمية التى تستطيع حشد الجماهير خلفها أملا فى حل مشاكلهم فهنا أيضا تصبح عبارة "الإسلام هو الحل" كاريزما فى حد ذاتها، المصباح السحرى لعلاء الدين فليتدافعوا زرافات خلف حلم أو وهم بسلطة تعدل كفوف الموازين وتعيد الحق إلى أهله والعدل الى الارض.

يقول جرامشى: "فى لحظة معينة من حياتها التاريخية، تنفصل الطبقات الاجتماعية عن أحزابها التقليدية، وبعبارة أخرى، لم تعد تلك الاحزاب، معترفا بها من طبقتها (أو أحد أقسام الطبقة) التى تعبر عنها. عندما تقع مثل هذه الازمات، يصبح الوضع حرجا، لأن المجال ينفتح أمام الحلول العنيفة، ونشاطات القوى المجهولة التى يمثلها "رجال القدر" الكاريزميون. ولكن كيف نشأت أولا هذه الأوضاع ؟ تختلف العملية من بلد لاخر، وإن كان مضمونها واحدا وهو أزمة هيمنة الطبقة الحاكمة والتى تحدث أما بسبب فشلها فى مشروع سياسى كبير (حرب مثلا) أو لان جماهير غفيرة، (وخاصة من الفلاحين ومثقفى البرجوازية الصغيرة) قد انتقلت فجأة من حالة السلبية الى نوع من النشاط.... عندئذ نكون بصدد "أزمة سلطة" إنها بالتحديد أزمة هيمنة أو أزمة عامة للدولة".[١٨]

---

[١٨] جرامشى، **كراسات السجن**، ص ٢٢٩ وما بعدها.

وإذا كانت هيمنة جماعة أو فكرة هو التعبير عن المدى الذى وصلت اليه قوى وعلاقات الإنتاج فإننا لانتوقع من فقراء الفلاحين فى الصعيد أن يسيروا خلف المنادين بحل لمشاكلهم عبر الإنتخابات البرلمانية و الشعارات الديمقراطية. فقد أدركوا زيف هذه الديمقراطية وأوهامها وانها لاتسمن ولا تغنى من جوع (اللهم إلا من بعض المآدب التى يدعون اليها عشية الانتخابات والعديد من الوعود الكاذبة) ويصبح التعبير الصادق عن أحوالهم هو الإسلام المسلح والذى ينجح دون غيره من التيارات السياسية فى خلق مثقفيه العضويين داخل الشرائح الاجتماعية المختلفة خاصة فى اوساط البرجوازية الصغيرة وفقراء الفلاحين. وربما يعود ذلك فى جزء منه إلى سهولة فهم الدين الإسلامى (على الأقل ظاهريا) وإلى وجوده بشكل كبير داخل الوجدان الشعبى، كما أن الدين الإسلامى (خاصة أهل السنة) لايوجد به شكل كهنوتى – على غرار المسيحية – يمنع الأشخاص من التصدر للقيادة الدينية دون دراسة معينة. وإذا كان الأزهر وخريجوه قد مثلوا على مر العصور قيمة خاصة لدى قطاعات الفلاحين ولسكان المدن الصغيرة فإن تراجع دوره بعد إنشاء الجامعات المدنية وتحويله هو ذاته إلى شبيه بالجامعات المدنية بعد الاصلاحات التى أدخلت عليه قد ترك فراغا ملأته جماعات الإسلام السياسى واستطاعت عبر الآلاف من مثقفيها العضويين من أن تفرض هيمنتها الثقافية على الصعيد.

واذا كانت حدة العنف فى الصعيد قد تركزت بشكل كبير فى محافظة أسيوط فإن ذلك يعود فى جزء كبير منه الى وجود جامعة أسيوط وتراثها فى العمل السياسى خاصة فى بداية السبعينات فعلى الرغم من سيطرة الشيوعيين على جامعة أسيوط آنذاك إلا أن هذا كان رهنا بالتحرك حول القضية الوطنية (الدفع بإتجاه الحرب مع إسرائيل). ولما انتهت القضية "الحلم" بالحرب المحدودة فى اكتوبر كبداية، ثم بمسلسل كامب ديفيد ثانية، فأن الراية ستنتقل الى جماعات الإسلام السياسى الذى سيكون وقودها " الحس الطاغى " والرافض للإستسلام وطنيا والمأزوم تحت واقع اقتصادى متدهور. لذلك لم يكن غريبا أن تكون اتفاقية كامب ديفيد هى السبب فى اندفاع الجماعة الإسلامية وللمرة الاولى منذ نشأتها نحو معاداة نظام الحكم منذ ذلك الحين الى ان تمكن خالد الإسلامبولى ورفاقه من اغتيال السادات منهيا مرحلة من الصراع، ومعلنا بدء مرحلة جديدة.

من السجن للجامعة:

وكما أوضحنا فأن كوادر الجيل الثانى من الجماعة الإسلامية قد أفرج عنهم خلال عام ٨٤ - ١٩٨٥، وقد إنتهزت قيادات الجماعة من الرعيل الاول، فترة السجن خلال المحاكمات فى صقل مهارات كوادر الجيل الثانى فكريا وحركيا واعدت الكثير من الدراسات والكتيبات لتكون اداة فعالة فى يد هذه الكوادر حال عودتهم الى العمل من جديد. ولما كان أغلب هذه الكوادر من الطلاب (٢٠-٢٤ عاما) ومن محافظات الصعيد، فعقب الافراج عنهم عادوا الى كلياتهم فى جامعة المنيا وأسيوط , وفور عودتهم، بدأو العمل من جديد، ونما نشاطهم.

ولكن عندما عادت هذه الكوادر الى الجامعة لم يجدوا الساحة خالية لهم كما كان الوضع فى السبعينات، لقد كان نشاط الطلاب المنتمين الى الإخوان المسلمين واضحا وملموسا، وهو ماأدى فى بعض الاحيان الى استخدامهم للعنف فى مواجهة الإخوان، وكما واجهت الجماعة الإسلامية الطلاب اليساريين فى السبعينات بالجنازوير والمطاوى، فأن هذه الكوادر سارت على نفس النهج لكن لم تكتف فحسب بمواجهة فلول اليساريين انما كان عليها أيضا مواجهة منافسيهم الجدد من الإخوان وبنفس الاساليب التى استخدمت من قبل. وقبل ان نتطرق للخلاف، سنسعى للتعرف بداية على نشاط هذه الكوادر داخل الجامعة.

بدأت الجماعة الإسلامية عملها، بصورة تقليدية حيث اتبعت ذات الاساليب التى استخدمتها قيادات الرعيل الاول فى السبعينات. فنشطت الجماعة الإسلامية مع بدء العام الدراسى، باعداد نشرة صغيرة بعنوان "من نحن وماذا نريد" جرى توزيعها على نطاق واسع، وتضمنت هذه النشرة تعريفات بالجماعة الإسلامية وافكارها، ولم تنس ان تشير بوضوح الى ان قيادات الجماعة هم هؤلاء الذين تمكنوا من قتل السادات حيث كثرت الاشارات الى خالد الإسلامبولى ورفاقه.

وبجانب الدعاية عن نفسها، شرعت كوادر الجيل الثانى فى الجماعة الإسلامية إلى تقديم الخدمات للطلبة، مثل طبع المذكرات والمحاضرات وتوزيعها بسعر التكلفة، كما عقدت العديد من الندوات داخل الجامعة واستضافت بعض من قياداتها للحديث فى هذه الندوات. ولقد تمكنت الجماعة بواسطة هذه التكتيكات فى العمل، بالإضافة الى الدعاية

لنفسها باعتبارها جماعة جهادية قاومت السادات، من تحقيق مكاسب سريعة داخل القطاعات الطلابية.[19]

وكعادة الجماعة، بعد أن أطمأنت الى نفوذها الذى وضح فى نجاح بعض كوادرها فى الوصول إلى الإتحادات الطلابية، شرعت وعلى الفور فى تطبيق قاعدتها الأثيرة "تغيير المنكر". وبدأت فى استخدام العنف لمنع الاختلاط بين الطلاب والطالبات، تحطيم الحفلات الموسيقية والمسرحيات وغيرها من المظاهر.

ويبرر أسامة رشدى أمير الجماعة فى أسيوط والطالب ببكالوريوس الصيدلة آنذاك، القيام بهذه الأعمال استنادا الى ما يلى:

"ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيه هلاك لنا جميعا بل ولكل مسلم صالح لأنه كل الدين ونحن بهذا ندافع عن وجودنا (!!) ودرجاته تبدأ بالتعريف ثم اللفظ اللطيف ثم التعنيف وإغلاظ القول ثم الضرب أو المنع بالقوه.." وما نلاحظه ان الجماعة تسعى دائما الى التأكيد، باعتبارها سلطة تدافع عن الدين، وحقها فى فرض أوامر الدين ونواهيه كما تتصورها هى. فعندما نواجه الجماعة يقول علماء الدين "بعدم جواز تغيير المنكر باليد لغير السلطة" ترد الجماعة بأن كثيرا من الفقهاء وخاصة ابن تيمية قد أكدوا على "جواز التغيير لآحاد الرعية (للمواطنين)".[20]

ويؤكد أسامة رشدى على أن المسرح والحفلات الموسيقية التى تقام فى الجامعة وفى غيرها، تعد منكرا ينبغى تغييره (تحطيمه)، فهو يرى أنها مخالفة للإسلام ووجه المخالفة هنا يتمثل فى "استخدام المعازف والموسيقى والإمام ابن القيم نقل الاجماع على حرمتها والمباح هو الضرب على الدف للنساء فى الافراح والأعياد والغناء للأطفال وحداء الابل (!!) والانشاد الدينى".[21] واستخدام العنف ضد هذه المظاهر، لا يعبر فقط عن تنامى نفوذ الجماعات وسيطرتها، إنما يعكس أيضا طموح الجماعة لتسييد تصورها عما هو إسلامى فى كل المناطق التى تتواجد فيها.

---

[19] حوار مع أحد قادة الجماعة الإسلامية فى أسيوط، مايو ١٩٩٣، (رفض المتحدث ذكر إسمه)

[20] أسامة رشدى، حوار مع جريدة **الوطن** الكويتية، ٨ مايو ١٩٨٨.

[21] المرجع نفسه

فى هذا السياق نشطت الجماعة الإسلامية داخل جامعة أسيوط فى حملات منع الاختلاط، حتى أن بعض الأساتذه كان يجرى توقيفهم وتأنيبهم على الوقوف مع زوجاتهم المدرسات بذات الجامعة (!)، كما تم تحطيم حفلات موسيقية ومنع بعض المسرحيات.

يقول الدكتور رجائى الطحلاوى، الذى كان وكيلا لهندسة أسيوط آنذاك: "كانت الجماعات المتطرفة تصول وتجول داخل الجامعة بالمطاوى والجنازير تحت سمع وبصر رئيس الجامعة وقتها - الدكتور عبد الرازق حسن - وهو نفسه أمين عام الحزب الوطنى وحدثت اعتداءات صارخة على حرم الجامعة والأساتذة والطلبة من قبل هذه الجماعات ولم يتحرك أحد حتى حدثت الأحداث الدامية الخاصة بكلية الهندسة عام ١٩٨٨ ولم نجد من يتدخل لينقذ الجامعة من براثنهم ورفض الأساتذة الذين تحاوروا معهم الإدلاء بشهاداتهم ضدهم كما تم رفض مبدأ تحويلهم إلى مجلس تأديب".[٢٢]

منذ أن عادت كوادر الجيل الثانى فى الجماعة إلى أسيوط، وفى الصعيد عموما، مارست نشاطها علنا ووزعت أوراقا قالت فيها مرارا إن قادتهم هم "قتلة" السادات وأنهم المسئولون عن أعمال العنف الواسعة فى أسيوط عقب حادث السادات وما أسفر عنه مصرع عدد كبير من الشرطة. على الرغم من ذلك لم تتعرض مؤسسات الدولة المختلفة لها، بل على العكس عقدت إتفاقيات عديدة بين الجماعة والأمن فى القرى، كما سنوضح، ولم تتدخل الشرطة، إلا فى بعض الفترات عندما أحرجت فيها الجماعة المؤسسة الأمنية. أظهرت أعمال العنف التى قامت بها الجماعة مدى تواطؤ وضعف وسكوت الشرطة عن المواجهة. فمثلا عادت الجماعة فى ١٩٨٤ ونشطت طيلة ٤ سنوات، حتى عام ١٩٨٨ دون أن تتعرض لها الشرطة. وفى عام ١٩٨٨، وهو عام تصاعد عنف الجماعة ضد الطلبة فى الجامعة إلى حد لايطاق، تدخلت الشرطة بإطلاق الرصاص (!!) وأصيب طالبان وأعتقل ٦٩ طالبا. ويقر أمير الجماعة أسامة رشدى بأن الجماعة كانت تعمل بنشاط دون تدخل من الأمن وبأنه جرى إجبار إدارة الجماعة (!!) على أن تمنع هى الحفلات الموسيقية. ويؤكد على "إن أعمال المنع كان يؤيدها عدد كبير من الطلبة بل أن إدارة الجامعة كانت ترفض الحفلات أيضا (..) وأن هذه الحفلة التى ترتب عليها إطلاق النار على الطلبة كان بهدف إحراز بعض التقدم فى مجالات

---

[٢٢] عبد الرحيم على، جريدة **الأهالى**، ١٦ فبراير ١٩٩٤

تعتقد أمن الدولة أنها تراجعت أو تنازلت عنها في وقت من الأوقات تحت ضغط".[٢٣] ولم يكن هذا الضغط سوى قدرة الجماعة على الحركة من جديد.

وتعكس هذه الوقائع أن الدولة ظلت تتعامل مع الجماعة الإسلامية بسياسة "التسامح القمعي". فالدولة تترك الجماعة (تتسامح معها) تعمل فى هدوء وتمارس عنفها ضد المواطنين وسلوكياتهم التى تراها مخالفة لتصورها الإسلامى. وعندما يصل هذا العنف إلى حد لايمكن إخفاؤه أو يؤدى إلى إحراج المؤسسة الأمنية يكون القمع، المخالف للقانون أيضا، هو أسلوب تعامل هذه المؤسسة مع الجماعة، ثم يعود الوضع إلى ما كان عليه ثم جولة جديدة، وهكذا.

وفى الواقع فإن سياسة "التسامح القمعى" ظلت هى السمة الأساسية للسياسة الأمنية المتبعة حيال الجماعة الإسلاميه بأستثناء فترتين: الأولى فتره اغتيال السادات والثانية بدءا من نهاية عام ١٩٩٢ مع أحداث ضرب السياحة.

وتقدم ممارسات اللواء زكى بدر، وزير الداخلية الأسبق، خير نموذج لزيف خطاب الدولة فيما يتعلق بالجماعة الإسلامية. فقد استمرت سياسة "التسامح القمعى" أثناء تولى بدر منصب محافظ أسيوط ثم وزير الداخلية، على الرغم من التشدد فى أبعاده فى خطبه وتكرار إعلان سياسة "الضرب فى المليان" تدلل على ذلك بالاسترخاء الأمنى الذى واجه به أعمال العنف التى أرتكبتها الجماعة داخل الجامعة فى الفترة من (٨٤ - ١٩٨٨)، وكانت سياسته المعلنة هى التخلص من تركة محمد عثمان صاحب نظرية دعم الجماعة الإسلامية.

الصدام مع الإخوان المسلمين

لم تكن جامعة أسيوط مساحة خالية أمام الجماعة الإسلامية، فكان هناك نشاط ملحوظ للطلاب المنتمين الى جماعة الإخوان المسلمين. وقد لعب الاساتذة المنتمون للاخوان دورا هاما فى ضم عدد من الطلاب إليهم خاصة الدكتور محمد حبيب، رئيس نادى أعضاء هيئة التدريس (حاليا) وعضو مكتب الارشاد فى جماعة الإخوان، والدكتور محمود حسين، الأستاذ بكلية هندسة أسيوط وأحد القيادات الإخوانية النشطة فى نقابة المهندسين. وبفضل جهود أساتذة الإخوان، نشط الطلاب المنتمون لهم ومع

[٢٣] أسامة رشدى، حوار مع جريدة **الوطن** الكويتية، ٨ مايو ١٩٨٨

نمو هذا النشاط بدأ التصادم مع الجماعـة الإسـلامية وكـانت البدايـة بسـبب أى الطرفيـن أحق باسم "الجماعة الإسلامية".

لقد كان طلاب الإخوان فى السبعينات يعملون فى الجامعات تحـت لافتـة " الجماعـة الإسلامية " وهى التنظيم الشبابى لجماعة الإخوان. أدى ذلك إلى حدوث التباسات عديدة فى ضوء صعوبة التمييز بين طلاب الإخوان وطلاب " الجهـاد ". استمر الطرفـان فـى العمل تحت ذات اللافتة بعد انشقاق عصـام العريـان والجـزار وغيرهمـا فـى جـامعتى القـاهرة والاسكندرية عن قـادة الصعيد (كـرم زهـدى ونـاجح ابراهيم وغيرهمـا) فـى جامعتى المنيا وأسيوط. ومع أحداث اغتيال السادات عام ١٩٨١، اعتقل كثير من قـادة الإخوان الشباب فى جامعتى القاهرة والاسكندرية بعد أن ظن الأمن أن لهم علاقة بجناح الصعيد الذى قام بعمليات العنف والاغتيال، وتعرضوا لمعاملة بالغة السوء ضمـن حالـة التعذيب التى سادت المعتقلات آنذاك. وبعد خـروج قـادة الإخـوان مـن السـجن فـى عـام ١٩٨٢، شرعوا على الفور فى تمييز أنفسهم عن الجماعة الإسلامية الجهادية.

وبدأت أحداث الصدام بين شباب الإخوان والجماعة الإسلامية، عندمـا حـاول شـباب الإخوان فى جامعة أسيوط فى أكتوبر ١٩٨٧ عقد ندوة تحت لافتة "الجماعة الإسلامية"، بعد أن تخلت عن هذا الاسم بـدءا مـن عـام ١٩٨٢ دفـع ذلـك الجماعـة الـى منـع النـدوة باستخدام القوة تحت دعوى أن الإخـوان حـاولوا الاسـتيلاء علـى تـراث "الجماعـة الإسلامية" اما عن تسلسل الأحداث التى تبادل فيها الطرفان المنشورات المضادة، فننقـل

هنا عن مجلة **روزاليوسف**[٢٤] التى قامت بتغطية وافية لهذه الاحداث، التى تعكس إجمالا وبوضوح أن العلاقة بين الإخوان والجماعة الإسلامية، كانت علاقة صراع وتنافس على النفوذ السياسى داخل أسيوط.

ويشير منشور للاخوان المسلمين وزع آنذاك فى الجامعة وقائع الصدام وقد جاء فيه الآتى: بالامس الاربعاء ١٩٨٧/١٠/٢٨ وقع حادث مشين سقطت فيه الاقنعة الزائفة عن الأدعياء الذين اتخذوا الدعوة الى الله ستارا لأهوائهم فجعلوا "جل" قتالهم.. ادعاء انه جهاد فى سبيل الله.. وجمعوا جموعهم وحشدوا حشودهم لا لحرب فى سبيل الله وإنما صدا ومنعا لندوة إسلامية تنظمها أسرة معروفة باتجاهها الإسلامى. وهى أسرة الهدى بكلية الهندسة. والداعية هو الاستاذ الدكتور محمد حبيب الذى كان اول رائد للجماعة الدينية بجامعة أسيوط وأول من اسماها الجماعة الإسلامية. جاء هؤلاء الصغار فاقتحموا المدرج وضربوا الذين كانو يعدون لهذه الندوة وأسكتوا آيات الله التى كانت تتلى عبر المسجل، وتجرأوا على آيات الله بتمزيق اللافتات التى كانت تحملها حتى ظننا لأول وهلة أن جحافل الأمن قد ارتدت ثوب هؤلاء.. وكدنا نتصدى لهم ونمنعهم ونوقفهم، فإذا بنا وياللعجب نفاجأبهم من الشخصيات المعروفة التى ترفع راية الإسلام وتدعو له أمام جموع الطلاب وفى المساجد. وهذا التصرف لايمكن أن يوصف بالفردية وإنما هو مخطط مقبول لدى من يديرون دفة هؤلاء الصغار".

وقد ردت الجماعة الإسلامية بمنشور تناولت الصدام من وجهة نظرها، كان بعنوان "ماذا حدث يوم الأربعاء".[٢٥] جاء فيه: "وزع بيان يوم الخميس الماضى على الطلاب فى الجامعة يحمل وابلا من الشتائم والبذاءات. فقد فوجئنا جميعا ببعض الشباب فى الجامعة يعلن عن محاضرة للدكتور محمد حبيب أحد أقطاب جماعة الإخوان باسم الجماعة الإسلامية، ورغم التحذيرات من هذا العبث الاأخلاقى عندما يتحدث قوم بغير مسماهم وهو مالايحدث بين الشيوعيين والعلمانيين.. فكان لزاما علينا أن نقف وقفة حاسمة.. فقام الأخوة بالاعلان عن إلغاء المحاضرة وقاموا بصرف الناس بهدوء دون اعتداء أو شتم بل قام أحد الأساتذة وهو رائد أسرة الهدى بسب أخ بلفظة "ياكلب"

---

[٢٤] نبيل عمر، **روزاليوسف**، ١٩٨٨/٨/٢٢.

[٢٥] المرجع نفسه

وحاول الدكتور حبيب نزع كارنيه أحد الاخوة وكأنما أراد أن يقوم بدور الحرس الجامعى".

ثم زعم البيان – يقصد بيان الإخوان – أن الدكتور حبيب هو أول رائد للجماعة الإسلامية وأول من سماها "الجماعة الإسلامية" ويالها من سقطة شنيعة.. ولن نذكر من الحقائق إلا أن الدكتور كان فى بلاد الغرب فى النصف الثانى من السبعينيات وهو وقت ازدهار العمل وظهور اسم الجماعة الإسلامية.. ويذكر الجميع أن أول من أذن للصلاة فى المدينة الجامعية بأسيوط هو المهندس صلاح هاشم، وهو أول أمير للجماعة فى أسيوط ثم أين كان الدكتور مؤسس الجماعة المزعومة أعوام ٨٢، ٨٤ حين كنا جميعا داخل السجون ؟[٢٦]

ولم تكتف الجماعة الإسلامية بهذا المنشور فى الرد على الإخوان المسلمين، فأصدرت منشورا آخر بعنوان "تواطؤ وخديعة" جاء فيه: "أى عابث يريد أن يتحدث باسم الجماعة الإسلامية التى ضحت وقدمت خالد الإسلامبولى وشعبان راشد.. وقد اعذر من أنذر فإن الجماعة التى غيرت وجه التاريخ فى سنة ١٩٨١ لن يقف أمامها مجموعة من الصبية المدفوعين من قبل المرجفين المصفقين فى مجلس الشعب".[٢٧]

يعكس هذا الصدام الذى تبودلت فيه المنشورات والعبارات القاسية، شعور "الجماعة الإسلامية" بخطر الإخوان ومحاولاتهم لسحب البساط من تحت أقدامهم فى منطقة نفوذهم التاريخية، أسيوط، كما يعكس أيضا مدى إدراك الجماعة لأهمية اللافتة، التى كانت فى تصورها ومن خلال ما أكتسبته من سمعة باغتيالها للسادات، تساعد على تنمية نفوذها. كذلك فإن الجماعة الإسلامية كانت تسعى بصراحة – حسبما تشير واقعة الصدام وغيرها من الوقائع، – إلى تأكيد تمايز رؤيتها عن خط الإخوان، حيث رأت أن أى عمل سياسى تحت لافتة الجماعة الإسلامية يؤدى إلى الخلط بين رؤيتهم السياسية الراديكالية ورؤية الإخوان.

واستمرت الصدامات ولم تتوقف عند ساحة الجامعة، بل أمتدت الى الأحياء والمساجد وبدا أن الطرفين فى صراع محموم من أجل إثبات الوجود واحتكار النفوذ

---

[٢٦] المرجع نفسه

[٢٧] المرجع نفسه

إلى أن وقع صدام عنيف بينهما فى أغسطس عام ١٩٨٨. كان الصدام بسبب قيام الإخوان بلصق دعايتهم عن صلاة العيد فوق دعاية الجماعة الإسلامية وعندما أعترض ثلاثة من أعضاء الجماعة قام شباب الإخوان بالاعتداء عليهم وضربوهم ضربا مبرحا. كان رد الجماعة الإسلامية أن قامت بهجوم على مسجد الإخوان وضربت من فيه بالسكاكين والجنازير والاسياخ الحديدية والسنج وحطموا المسجد كلية حسب ما تم تحريره فى أوراق المحضر ٢٤٧١ جنح قسم أول أسيوط.[٢٨]

ولكى تظهر الجماعة الإسلامية خلافها مع الإخوان المسلمين أصدرت بيانات وزعتها بشكل جماهيرى فى أسيوط. من هذه البيانات بيان "نحن والإخوان" الذى أورد أبرز نقاط الخلاف مع الإخوان المسلمين. تقول وثيقة "نحن والإخوان"[٢٩] "عندما ترى جماعة الإخوان المسلمين أن النظام المصرى الحالى نظام إسلامى، فإن المواقف لاتتباين فحسب بل تتصادم.. توجب علينا أن نفتح ملف الإخوان تاريخيا وفكريا، وحذرا من اختلاط المفاهيم الإسلامية النقية بشوائب العلمانية". ثم تبدأ الوثيقة بالتأكيد على أن الجماعة الإسلامية شئ والإخوان المسلمون شئ آخر مختلف فى المنهج والفكر وأسلوب العمل وهذا الخلاف قائم على أسس شرعية. وتركز الوثيقة على موقف الإخوان من النظام الحالى، وتستنكر مايعتبره الإخوان ان النظام الحالى إسلامى فيه بعض المخالفات وان الحكام مسلمون يستحقون المعاونة والدعاء ويستشهدون على ذلك بتصريحات المرشد السابق عمر التلمسانى التى قال فيها إن الإخوان يعترفون بأنهم يعيشون فى كنف حكومة مسلمة ورئيس مسلم. وتؤكد الوثيقة أن هذا الموقف هو منهج الإخوان منذ قامت الجماعة فى ١٩٢٨، وتنتقد مواقف البنا والجماعة التى تضفى صفة الإسلام على المجتمع العلمانى ولثقة الجماعة الكبيرة فى جلالة الملك المسلم. وتعلن الوثيقة الموقف من الدعوة للوحدة مع الإخوان فتقرر أن الخلاف مع الإخوان حول الموقف من نظام الحكم يكفى لعدم الاتفاق أو الوحدة معهم "نحن نؤمن بأن الحكام الحاليين خارجون على الإسلام يجب مناهضتهم، مستبدلون للشرائع يجب الخروج عليهم لتنصيب خليفة مسلم يحكم بكتاب الله لذلك فإن مسألة الوحدة مع الإخوان غير واردة على الإطلاق لعدم إيمانهم (..) بما نؤمن به فى ضرورة إزالة الحكم العلمانى

---

[٢٨] المرجع نفسة

[٢٩] نحن الإخوان "، من إصدارات الجماعة الإسلامية بأسيوط

بينما يرى الإخوان طاعة الحكم واجبة ولايجوز الخروج عليه ولابد من الالتزام بالدستور القائم والتحرك من خلال المؤسسات التى يرسم إطارها هذا الدستور. أما نقطة الخلاف الثانية فهى منهج التجميع أى الضوابط التى تشترطها جماعة الإخوان كأساس لبناء الجماعة. فالجماعة لاتشترط إلا الإسلام بمعناه الواسع مجرد النطق بالشهادتين وتستنكر الوثيقة الهدف الذى يسعى الإخوان لتحقيقه من خلال هذا المنهج لانه يسمح بدخول الجماعة لأصحاب العقائد والمناهج المختلفة بهدف زيادة عددهم "إن هذا المنهج يفرض على الجماعة ألا تحسم قضية شرعية مهما كانت حيوية بل يلزمها أن تميع القضايا وتمسك العصى من منتصفها بمحاولة التوفيق بل قل التلفيق بين متناقضات الافكار والعقائد".

تثير وثيقة "نحن والإخوان" نقطة أخرى للخلاف وهى مسألة المشاركة الإخوانية فى البرلمان. تقول الوثيقة: "عندما يشارك الإخوان فى لعبة الانتخابات العلمانية ومجلسهم الشركى ويتصورون ان هذه وسيلة صحيحة لإقامه الدين هنا لاتختلف المواقف فقط ولكن تتباين". وتشير الوثيقة الى هذا النهج الذى اتبعه الإخوان حينما حاول البنا أن يخوض الانتخابات مرتين وانسحب فى الأولى وفشل فى الوصول الى البرلمان فى المرة الثانية. وتناقش الوثيقة أسباب الخلاف فتورد "أن الاساس الذى يقوم عليه مجلس الشعب هو التشريع بدلا من شرع الله وهو بذلك يعمل على منع العمل بشرع الله بمنازعته لحق الله المطلق فى التشريع، فهذا المجلس وبتلك السلطات ينازع الله ألوهيته وكل من دخله إنما يشارك فى بناء صرح للشرك والعبادة من دون الله". وتنتهى الوثيقة إلى أن دخول البرلمان والمشاركة فى الإنتخابات يدل على "جهل واضح بحقيقة الصراع بين الإسلام والعلمانية، فالصراع بين الإسلام كفكرة ونظام وبين العلمانية صراع مصيرى لاينتهى إلا بانتهاء أحدهما أو ذوبانه فى الآخر، وبالتالى فهو يستدعى مفاصلة كاملة فكرا وسلوكا ونظاما حتى لاتفرغ الصحوة الإسلامية فى مؤسسات النظام ويعود بالحركة فهما وفكرا ومنهجا سنينا طويلة إلى الوراء تحتاج من العاملين للإسلام الى جهد كبير لإزالة أثر هذا التفاعل السلبى بين الإسلام والعلمانية وإزالة البلبلة العقائدية التى أنتجها هذا التفاعل مع قضايا مثل الحاكمية، والموالاة وغيرها". إن وثيقة "نحن والإخوان" تشير بما لايدع مجالا للشك الى أن الجماعة الإسلامية تقف على طرف نقيض مع الإخوان المسلمين بناء على موقفهم من نظام الحكم ومنهجهم فى تجميع العضوية وأخيرا موقفهم من المشاركة فى اللعبة الحزبية وتحالفهم مع حزبى

الوفد والعمل ومشاركتهم فى الانتخابات ودخولهم فى البرلمان. والواقع أن كافة بيانات وإصدارات الجماعة الإسلامية غالبا ماتنتقد مواقف الإخوان المسلمين، الأمر الذى يؤكد أن ما يدعيه البعض عن وجود علاقة أو أن هناك تقاسما وظيفيا بين الجماعة والإخوان ليس له أى أساس من الصحه، بل إن هناك تصادما حسب تعبير الجماعة مع الإخوان لانهم يؤيدون نظام الحكم الحالى. كان هذا الخلاف سببا فى إصدار جماعة الإخوان المسلمين لعدد كبير من البيانات التى تدين عنف الجماعة الإسلامية فى مواجهة الدولة واعتبرت جماعة الإخوان من يقومون بأعمال العنف إرهابيون وليس لهم علاقة بالإسلام.

لقد أشرنا من قبل إلى تبلور الخلاف بين الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية فى نهاية السبعينات، ولكننا سوف نعرض لتطور هذا الخلاف خاصة فى أسيوط. لقد بدأ عمل الجماعة الإسلامية فى جامعة أسيوط ثم امتد ليشمل عددا كبيرا من مدن وقرى المحافظة، وفى حين ظل نشاط الإخوان المسلمين محصورا - إلى حد ما - فى السيطرة على عدد من مساجد مركز أسيوط، ويشير قادة الجماعة الإسلامية إلى أن الإخوان المسلمين قد بدأوا فى اختلاق بعض الاحتكاكات معهم، خاصة فى الجامعة. أسفر تزايد نفوذ الجماعة عن إعلان الإخوان بالتسليم لقيادة النشاط داخل الجامعة للجماعة الإسلامية. ومنذ الإفراج عن قيادات الجماعة الإسلامية عام ١٩٨٤ ازدادت الجماعة نشاطا بفضل خبرة هذه القيادات فى العمل والقدرة الفائقة على التنظيم والدعوة. الأمر الذى عجل بالصدام بين الإخوان والجماعة. وعلى الرغم من تصريحات قادة الإخوان بأنهم قادرون على احتواء الجماعات المتطرفة فإن الجماعة الإسلامية تعلن فى أكثر من مناسبة أنها لاتقبل ان تعمل تحت راية الإخوان، بل وتوجه لهم نقدا شديدا لوقوفهم بعيدا عن طريق الدعوة الإسلامية، وسوف نعرض تفاصيل الصدام بين الإخوان والجماعة لاهميته فى كشف الادعاء بوجود علاقة تصل فى تصور البعض إلى التقاسم الوظيفى بين الإخوان والجماعة، فما حدث فى أسيوط - وقد نشرته بعض الصحف الرسمية - يشير إلى عكس ذلك تماما. وقد وصل الصدام إلى استخدام الاسلحة البيضاء.

من الجامعة إلى المدينة:

لكن صراعات الجماعة الإسلامية ونشاطها لم يكن وقفا على ساحة جامعة أسيوط، فمن الجامعة امتد نفوذها إلى القرى والأحياء الشعبية، وتمكنت من خلق نفوذ قوى داخل مراكز أسيوط، خاصة فى مركز ديروط. وكانت جامعة أسيوط، مثلما الحال أيضا فى جامعة المنيا، مفرخة التجنيد الأساسية للجماعة الإسلامية منذ نشأتها وحتى الان. مع نشاط الجماعة ينضم الطلاب اليها الذين يعودون بدورهم بعد التخرج إلى قراهم أو الأحياء الشعبية وهناك يشرعون فى العمل لتأسيس موقع جديد يضاف إلى المواقع الأخرى.

فى هذا السياق يكون المسجد هو الخطوة الأولى فى تأسيس هذه المواقع. يبدأ العمل بمجموعة صغيرة تقوم بالقاء دروس دينية على عدد واسع نسبيا. تتوسع المجموعة بعد ذلك ليبدأ العمل خارج المسجد داخل القرية أو الحى وفق سياسة واحدة، نلحظها فى كافة المناطق التى تواجدت فيها الجماعة. تعتمد هذه السياسة على ثلاثة محاور أساسية. الأول: التربية والعمل الدعائى من خلال المسجد فى مرحلة التأسيس أو عبر الدعاية الواسعة بالبيانات والمجلات والمنشورات التى توزع على المواطنين فى القرية أو الحى. الثانى: تأسيس برنامج للمساعدة الإجتماعية من خلاله تقديم مساعدات مالية وعينية للمواطنين الفقراء. والثالث: وهو عادة يأتى بعد انجاز المرحلتين الأولى والثانية، يتمثل فى المنع القسرى لبعض سلوكيات المواطنين بغرض فرض تصورات الجماعة الإسلامية المعتقدية على القرية أو الحى وهو ما يعرف بأعمال "تغير المنكر"، وبالإضافة الى هذا النوع من العنف، هناك عنف موجه ضد الأقباط بهدف إجبارهم على التعامل مع الغير كمواطنين من الدرجة الثانية.

أن هذا التكنيك فى العمل يتم بصورة مركزية موحدة فى كافة المناطق باستثناءات بسيطة لاتخل بجوهر المحاور الثلاثة، وهو ما نلحظة فى المنيا وأسيوط وقنا وكذلك فى بعض المناطق داخل القاهرة التى تمكنت الجماعة الإسلامية من اختراقها مثل "عين الشمس" و"امبابة". وقد رأينا أن نشير هنا لهذه المحاور بسرعة على أن نعود اليها تفصيلا فى سياق حديثنا عن تجربة الجماعة الإسلامية فى امبابة. وسنبدأ هذه الاشارة السريعة بالمسجد.

دور المسجد:

بلغ عدد المساجد الحكومية عام ١٩٦٢ حوالى ٣ آلالف مسجد وكان عدد المساجد الاهلية حوالى ١٤ ألفاً، وارتفع الرقم فى أوائل الثمانينات ليصل الى ٤٠ ألف مسجد.[٣٠] ومن خلال هذه المساجد المنتشرة نشطت الجماعة الإسلامية. حيث يحتل المسجد مكانة بالغة الأهمية فى العمل الدعائى للجماعة، ففيه يتم إنتقاء العناصر الصالحة للإنضمام للجماعة، وفيه يحظى الخطيب قوى الحجة أهمية فائقة لقدرته على تقديم أفكار الجماعة بطريقة مبسطة تلقى قبولا لدى السامعين. كما أن الجماعة منذ بدء نشاطها تقيم بالمسجد الدروس "العلمية" لفهم وتفسير القرآن والحديث والأهم من ذلك الدعوة للقاءات الأسبوعية مع قادة الجماعة لإيضاح موقفها من الأحداث السياسية والاقتصادية. ويطابق ما تمارسه الجماعة الإسلامية فى المسجد مع ما كان يتم فى المسجد منذ ظهور الإسلام حيث "كان المسجد مركز ترابط الجماعة الإسلامية وهيكلها المادى الملموس، فلا تكتمل الجماعة إلا بمسجد يربط افرادها بعضهم ببعض، يتلاقون فيه للصلاة وتبادل الرأى، ويقصدونه للوقوف على أخبار جماعتهم، ويلتقون فيه مع رؤسائهم.[٣١] "كانت نقطة البداية فى عمل الجماعة الإسلامية هى المسجد أو الزاوية (المسجد االصغير) الذى تتكون فيه ومن خلاله الجماعة وتمارس أنشطتها الدعائية. يرصد **محمد حسنين هيكل** أن الجماعات الإسلامية قد قسمت المساجد إلى ثلاثة أنواع: أولها المساجد الضرار وهى المساجد التى بنيت حسب اعتقادهم لاغراض دنيوية (ملك يريد تخليد إسمه، أو أسرة غنية تريد تخليد ذكراها) وكانوا يتجنبون هذه المساجد الدنيوية لأن وجودها لم يكن مؤسسا على عقيدة دينية خالصة، حتى وإن إشتهرت هذه المساجد بأسماء إسلامية بارزة. النوع الثانى المساجد المجهولة - وهى المساجد التى لايعرف أحد من بناها ولأى سبب - ولقد أعطيت هذه المساجد ميزة الشك، وبالتالى فإن الجماعات الإسلامية لم تقاطعها ولكنها لم تكن تتحمس لها. أما النوع الثالث من المساجد والتى تتحمس لها الجماعات الإسلامية، فإنه النوع الذى كانوا يسمونه (مساجد التقوى) وكانت فى معظمها مساجد جديدة صغيرة تقع فى أغلب الاحيان فى أحياء فقيرة فى المدن أو فى الريف.[٣٢]

---

[٣٠] عادل حمودة، **الهجرة إلى العنف**، (القاهرة: دار سينا للنشر ١٩٨٧) ص ٢١٥

[٣١] عبد الله قاسم، **المسجد ودروه التعليمى عبر العصور** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٨٩) ص ٥٢

[٣٢] محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب**، ص ٤١٢

فى مثل هذا النوع الأخير بدأت تنشط الجماعات الإسلامية فى أسيوط، فأصبح المسجد أداة للتثقيف من خلال تقديم الكتابات السلفية وإصدارات الجماعة الإسلامية ذاتها مثل "ميثاق العمل الإسلامى". هكذا بدأ يظهر الدور التعليمى والتثقيفى للمسجد أو بالأحرى "الزاوية" التى تسيطر عليها الجماعة. تطور هذا الدور مع تزايد أعداد الجماعة فبدأت الدعوة لعقد لقاءات جماهيرية مفتوحة كمحاولة لتبرير مواقف الجماعة فى ممارستها للعنف. استهدفت الجماعة من وراء هذه اللقاءات كسب أكبر تأييد ممكن أو على الأقل تقديم رؤية مخالفة عما تحاول أجهزة الاعلام أن تقدمه للجماهير. وقد تمكنت الجماعة من فرض سيطرتها على العديد من المساجد خاصة فى قرى محافظة أسيوط، ففى مركز ديروط، الذى يضم ٥٢ قرية، يوجد به حوالى ١٥٠ مسجدا تابعا للجماعة.[٣٣] كانت هذه المساجد بمثابة بؤرة نشاط للجماعة داخل القرية. ومع توسع هذه البؤرة ونموها تسهل السيطرة على القرية بأكملها. حدث هذا بالفعل فى عدة قرى، حيث كانت الجماعة تمارس كافة انشطتها بحرية تامة وتفرض قوانينها الخاصة وتشرف على تنفيذها دون أى معارضة.

وكما سبق وأن ذكرنا فإن محاور عمل الجماعة الإسلامية كانت تتمثل فى المحاور التالية:

أولا: العمل الدعائى

اهتمت الجماعة الإسلامية بالعمل الدعائى على مستويين. الأول هو تربية الاعضاء فكريا والثانى تقديم فكر الجماعة للجماهير من خلال اللقاءات الاسبوعية فى المساجد التى تسيطر عليها الجماعة. ففى مجال التربية الفكرية للأعضاء، إعتمدت الجماعة الإسلامية على التراث الإسلامى "الراديكالى" فى البناء الفكرى لأعضائها، فكان ضمن ماتقرره الجماعة للتطوير النظرى كتابات ابن تيمية وابن حنبل ثم أبو الأعلى المودودى. أما كتاب سيد قطب **معالم على الطريق** فلم يكن يقدم إلى الأعضاء الجدد، حيث تخشى الجماعة من أن يتبنى هؤلاء الأعضاء قضايا التكفير مثلما تأثرت جماعة التكفير والهجرة به.[٣٤] ثم ياتى بعد ذلك **ميثاق العمل الإسلامى** الذى أعده د. ناجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام الدين درباله وبإشراف د. عيد عبد الرحمن. ويعد

---

[٣٣] حوار مع أحد قادة الجماعة فى أسيوط

[٣٤] المرجع نفسه

ميثاق العمل منذ صدوره في عام ١٩٨٤ الوثيقة الاساسية لتثقيف أعضاء الجماعة، ونظرا للأهمية الفائقة لهذا الميثاق سنقدم عرضا مفصلا لأهم ما تضمنه في سياق حديثنا عن هذا المحور في تجربة امبابة، كذلك سنعرض لنماذج من الادوات التي استخدمتها الجماعة في عملها الدعائي في أوساط المواطنين داخل ذات الحي.

ثانيا: مجموعات العمل الاجتماعي[٣٥]

أدركت قيادات الجماعة الإسلامية أن المواجهة مع الدولة لا تستلزم العنف فقط وإنما أيضا العمل على كسب أكبر تأييد ممكن من القطاعات الجماهيرية لعمل الجماعة. وفي محاولة لإظهار أن الإسلام يحتوى على قيم العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي ظهرت فكرة انشاء لجان العمل الاجتماعي في المساجد التي تسيطر عليها. لعبت هذه اللجان دورا حيويا في دفع نشاط الجماعة وتطورها وساهمت في خلق رأي عام شبه مؤيد لممارساتها نظرا لما كانت تقدمه من خدمات متنوعة للسكان المحيطين بمساجد الجماعة. فكانت هذه اللجان تقيم فصولا لمحو الأمية والتقوية وتحفيظ القرآن مجانا. كما كانت تقدم بعض الخدمات مثل توزيع السلع الغذائية والملابس على المواطنين الفقراء في المناسبات المختلفة، وتدفع المصاريف المدرسية للتلاميذ الفقراء كما حدث في أبوتيج. ولم تكتف الجماعة بذلك بل إهتمت أيضا بدراسة المشكلات التي يعاني منها المواطنون مثل الصحة والتموين والمواصلات، وقدمت حلولا لهذه المشكلات. ففي مجال الصحة قامت بإنشاء المستوصفات الإسلامية بالمساجد التابعة لها، وتضم هذه المستوصفات أطباء من أعضاء الجماعة يقومون بالكشف على المرضى ويقدمون إليهم الأدوية من العينات الطبية المجانية التي يحصلون عليها. امتدت الخدمات التي كانت تقدمها لجان العمل الاجتماعي إلى أن وصلت لدرجة إقامة مشروعات إقتصادية صغيرة مثل مناحل العسل ومزارع الدواجن ومشروعات تسمين المواشي وإنتاج الألبان والجبن ومشاغل التريكو والتطريز مما ساهم في إيجاد فرص عمل لعدد كبير من العاطلين. من جهة أخرى إهتمت هذه اللجان بالقيام بأعمال الصلح بين الأهالي فكانت تعقد المصالحات بين العائلات الكبرى في حالة نشوب نزاع أو خصومات ثأرية بينها كما تدخلت هذه اللجان في فض المنازعات اليومية بين الاهالي ووصل دورها في كثير من الأحيان إلى التدخل لحل المشاكل الأسرية. تمكنت لجان العمل الاجتماعي من تحقيق

---

[٣٥] فيما يتعلق بهذا المحور، فقد إعتمدنا على مشاهداتنا لعمل الجماعة في أسيوط

الهدف من إنشائها، فهى تقدم الخدمات للمواطنين من جهة وتعمل على تسييد أفكارها بينهم من جهة ثانية وتظهر الجماعة بمظهر الجماعة المؤمنة بتعاليم الدين الإسلامى بشكل شامل كبديل للنظام القائم الذى يعد سببا لكافة المشاكل التى يعانى منها المواطنون من جهة ثالثة.

ثالثا: مجموعات التأمين وبروز الجناح العسكرى

أسست الجماعة الإسلامية مجموعات لتأمين أنشطتها من محاولات إجهاضها من قبل الدولة، لم تنشأ مجموعات التأمين فقط لهذا الهدف بل كان من مهامها أيضا الإشراف على عمليات "تغيير المنكر" بالقوة، وهى الفكرةالمحورية فى عمل ونشاط الجماعة منذ تأسيسها. قامت هذه المجموعات بعمليات تحطيم وإحراق محلات الفيديو ومحلات بيع الخمور، والإشراف على تنفيذ أوامر الجماعة فى القرى المسيطرة عليها مثل منع سير السيدات مع غير أقاربهن.



الجداول

جدول رقم ١

التوزيع النسبى للاستثمارات الصناعية على المحافظات

فى الفترة ٥٩/٦٠ - ١٩٧٥

المحافظة	٥٩/٦٠	٦٠/٦١	٧٥
القاهرة	٣٧,٨	٢٤,٨	٤٨,٣٤
الاسكندرية	١٠,٩	١٨,٢	١١.٢٩
بورسعيد	٠,٧	١,٣	–
السويس	١٧,٤	١٢,٤	٢,٣٧
الاسماعيلية	٠,٢	٠,٢	٠,٧١
القليوبية	٣,٥	٥,١	٢,٨٤
الشرقية	١.٧	٠,٥	٠,٣٣
الدقهلية	١	٠,٩	٤,٢٣
دمياط	٠,٤	٠,٥	–
المنوفية	–	٠,٩	٠,٨٤
الغربية	٤,٦	١,٢	٣,٠٢
كفر الشيخ	٠,١	٠,٤	٠,٤٩
البحيرة	٢,٥	٢,٤	٣,٦٧
الجيزة	٠,١	٠,٧	١,٨١
الفيوم	–	٠,٥	–
بنى سويف	–	٠,٤	٠,٠٨
المنيا	٠,٧	١	٠,٧٥
أسيوط	٠,٧	١	٠,٢٨
سوهاج	٠,١	١	٠,٣٣
قنا	٣,٨	٢,١	١٠,٨٦
أسوان	١٣,٨	٩,٥	٤,٨١
محافظات الحدود	–	١٥,٩	٣,٠٥
الإجمالى	١٠٠	١٠٠	١٠٠
نسبة محافظات الصعيد	١٩,١	١٥	١٧,١١

المصدر: بحث: البناء الصناعى فى مصر خلال السبعينات (١٩٧٠ - ١٩٧٧).
المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

وزارة التخطيط.

جدول رقم ٢

قطاع القوى العاملة

النشاط الحرفى بالمحافظة عام ١٩٨٦

م	نوع الحرفة	أعداد الحرفيين	نسبتهم المئوية لعدد السكان فى المحافظات
١	الزراعة	٣٢٥٦٨٨	١٤,٤٠٪
٢	الصيد	٢٠٢٧	٠,٠٨٪
٣	المناجم والمحلج	٢٤٩	٠,٠١٪
٤	الغزل والنسيج والملح	١٠١٥٧	٠,٤٠٪
٥	التجارة	٤٥٢٦	٠,٢٢٪
٦	الطباعة	٢٠٨	٠,٠١٪
٧	السياحة والمعالم	١٨٩٣	٠,٠٨٪
٨	عمال نظافة	٢٥٨	٠,٠١٪
٩	مطاعم	٥٦٠٠	٠,٢٦٪
١٠	مواد غذائية	٥٤٤٧	٠,٢٤٪
	جملة	٣٥٦٠٥٣	١٥,٨٠٪

المصدر: الخرائط الاقتصادية للمحافظات الصادر من جهاز التنمية الشعبية ١٩٨٨.

جدول رقم ٣
محافظة أسيوط
تعداد السكان التقديرى عام ١٩٩٢ بالمحافظة

م	مركز	ذكور	إناث	الجملة
١	أسيوط	٣٢٢٣٩٥	٣٠٩٧٥٢	٦٣٢١٤٧
٢	ديروط	١٧٣٦٦٩	١٦٦٨٥٩	٣٤٠٥٢٨
٣	القوصية	١٤٠٦٧٤	١٣٥١٥٨	٢٧٥٨٣٢
٤	منفلوطية	١٥٤٢٤٢	١٤٨١٩٣	٣٠٢٤٣٥
٥	أبوتيج	١٠٩٦٧٧	١٠٥٣٧٥	٢١٥٠٥٢
٦	صدفا	٦٤٦٣٦	٦٢١٠٢	١٢٦٧٣٨
٧	الغنايم	٤١١٥٨	٣٩٥٤٣	٨٠٧٠١
٨	ابنوب	١٢١٦٠٣	١١٦٨٣٤	٢٣٨٤٣٧
٩	الفتح	٩٢٠٩٥	٨٨٤٨٣	١٨٠٥٧٨
١٠	ساحل سليم	٥٧٨٦٥	٥٥٥٩٥	١١٣٤٦٠
١١	البدارى	٨٧٠٧٦	٨٣٦٦١	١٧٠٧٣٧
	جملة المحافظة	١٣٦٥٠٩٠	١٣١١٥٥٥	٢٦٧٦٦٤٥

المصدر: كتاب أسيوط حاضرها ومستقبلها - ١٩٩٣ - كتاب هيئة الاستعلامات.

جدول رقم ٤

الأهمية النسبية للحيازات الزراعية بمحافظة أسيوط

الفئات الحيازية	العدد	%	المساحة	%
أقل من فدان	٧٨٠٦٢	٥٠,٣	٥٠٤٤٣	١٦,٨٥
من ١ – ٣ أفدنة	٥١١٦٩	٣٣	١٠٥٠١٤	٣٥,٠٨
من ٣ – ٥ أفدنة	١٧٠٨٤	١١	٦٢٠١٢	٢٠,٧٢
من ٥ – ١٠ أفدنة	٦٦٧٧	٤,٣١	٤٤٥٦٤	١٤,٨٩
من ١٠ فأكثر	٢٢٥٥	١,٤٥	٣٧٢٨٩	١٢,٤٦
الجملة	١٥٥٢٣٧	١٠٠	٢٩٩٣٤٢	١٠٠

المصدر: حسبت من سجلات مديرية الزراعة بأسيوط ووردت فى رسالة الماجستير المقدمة من أحمد حسانين على حول دراسة النظام الحيازى بقرية الواطى – محافظة أسيوط إلى كلية الزراعة جامعة أسيوط قسم الاقتصادالزراعى.

الجدول رقم ٥

توزيع الملكية العقارية وقيمة الأموال بمديرية أسيوط

مقدار الأطيان	قيمة الأموال	عدد الممولين	
فدان	جنيه	عدد	
٦٦٣٤٣	٦١٦٩٦	٢٠٨٧١١	لغاية فدان واحد
١١٣٦٧٨	١٠٧٩٠٩	٥٢٩٧١	مايزيد عن فدان لغاية ٥
٥٠٨٦٩	٤٨٧٣٥	٧٤٤٥	مايزيد عن فدان ٥ لغاية ١٠
٤٧٢٩٠	٤٤٩٦٤	٣٤٦٧	مايزيد عن فدان ١٠ لغاية ٢٠
٢٢٧٢٤	٢٢٣٢٩	٩٣٥	مايزيد عن فدان ٢٠ لغاية ٣٠
٢٦٩٨٥	٢٦٦٨٠	٧١٠	مايزيد عند فدان ٣٠ لغاية ٥٠
٣٤٦٢٤	٣٥١١٦	٤٩٢	مايزيد عن ٥٠ لغاية ١٠٠
٢٤٢٣٤	٢٤٥٦٢	١٧٧	مايزيد عن ١٠٠ لغاية ٢٠٠
٣٤٤٧٨	٣٧٠٠١	٩٣	مايزيد عن ٢٠٠
٦٧٣٧			أطيان أكل بحر
٤٢٧٩٦٢	٤٠٨٩٩٢	٢٧٥٠٠١	الجملة

المصدر: عثمان جعفر الله، بحث عن أسيوط فى بيئتها بين الحاضر والماضى، ١٩٤٠، مكتبة الجهاد بأسيوط، مودع بالمركز الثقافى الاسلامى بأسيوط.

جدول رقم ٦

رقم	اسم الزراعة	بيان الأطيان المستولى عليها طبقا للقانون ١٢٧ لسنة ١٩٦١	بيان الأطيان المستولى عليها طبقا للقانون ١٥٧ لسنة ١٩٥٩
رقم	اسم الزراعة	المساحة	المساحة
١	القومية	١١٧٥	٢٠
٢	بلوط	١٦٣	٠
٣	بنى رافع	٣١٥	٠
٤	منفلوط	١١٩٥	٥
٥	أبنوب	١٢٨٥	٢٢
٦	أسيوط	١٠٣٥	٤٨
٧	الحراسة	بكشف	٠
إجمالي		٥١٦٨	٩٥
الجملة العامة		٥٢٦٣ فدانا	

جدول رقم ٧

بيان إجمالى الأطيان

إجمالى المساحة	
٧٢٤٩	استيلاء طبقا للقانون ١٧٨ لسنة ١٩٥٢
٤٣	أطيان الحراسة ١٩٥٦
٥١٦٨	أطيان استيلاء طبقا للقانون رقم ١٢٧ لسنة ٦١ ماتم استلامه وباقى حوالى ٦٠٠ فدان جارى استلامها .
٩٥	أطيان أوقاف البر العام .
٣٥٠٠	أطيان أوقاف الخيرية التى سيتم استلامها
٣٥٠٠	أطيان الدير المحرق التى سيتم استلامها
٤٥٠٠	أطيان منطقة ديروط التابعة للمحافظة وتدار الآن بمعرفة مراقبة المنيا وستضم إلى أسيوط ومساحات أخرى لم تحدد بعد عن الأوقاف القبطية الجارى بحثها بمعرفة التفتيش والمساحة .
٢٤٥٠	أطيان الحراسة التى تديرها المنطقة
٢٦٥٠٥	هذا بخلاف ٦٠٠ فدان جارى استلامها من الأطيان الخاضعة للقانون رقم ١٢٧ لسنة ١٩٦١ والأقاوف القبطية الجارى بحثها بمعرفة تفتيش المساحة بأسيوط .

المصدر : كتاب أسيوط فى عشر سنوات بمناسبة عيد الثورة العاشر ٢٣ يوليو ١٩٦٢ ص ٨٢ - مكتبة المركز الثقافى الاسلامى بأسيوط - مطبعة نهضة مصر .

(٣)

الهجرة إلى القاهرة

لم يمتد نشاط الجماعة الإسلامية الجهادية إلى القاهرة حتى منتصف الثمانينات وأقتصر مجال نشاطها الأساسى على محافظات الصعيد وبصفة خاصة فى المنيا وأسيوط. طيلة عقد كامل من نشاطها (١٩٧٥- ١٩٨٥) فلم تتمكن الجماعة من خلق بؤر تنظيمية لها داخل القاهرة الكبرى أو وجه بحرى وظل وجودها المؤثر والفعال داخل الصعيد. يرجع ذلك إلى تأثر الرؤية السياسية للجماعة بالواقع المحيط بها، ففى ظل المناخ المحافظ السائد فى الصعيد والأوضاع الإجتماعية والإقتصادية المتدهورة أصبح" أسلوب تغيير المنكر بالقوة" هو الآداة الأكثر إنتشارا فى تكتيكات الجماعة نحو إقامة" مجتمعها الإسلامى "من أسفل. لقى هذا الأسلوب إستحسانا من بعض القطاعات الجماهيرية بإعتباره عملا إسلاميا صحيحا لا يتناقض كثيرا مع البنية الثقافية السائدة هناك. ومما عزز وضع الإسلاميين فى الصعيد عدم قصر نشاطهم على تغيير "المنكر بالقوة" إنما ساهموا أيضا بفعالية فى تقديم مساعدات للفقراء فى الأعياد والمواسم كما قاموا بتقديم خدمات طبية وتعليمية مجانية. وهكذا تتأكد صورة الجماعة المؤمنة التى تساند الفقراء وتمنع صور "الإنحلال"، وأصبح الطريق مفتوحا أمام الجماعة الإسلامية لتقوية نفوذها وتوسيع قاعدة أنصارها داخل النجوع والقرى التى ظلت تعانى من حرمان واضح وتجاهل من الدولة.

حاولت الجماعة الإسلامية أن تنقل تجربتها فى الصعيد إلى القاهرة بنفس التكتيك إلا أن هذه المحاولة باءت بالفشل حتى منتصف الثمانينات، فسيطرة الجماعة على إتحادات الطلبة فى جامعات الصعيد، لم تتكرر فى جامعة القاهرة رغم المد الإسلامى داخلها. قد يرجع ذلك إلى أن تراث النضال الديمقراطى للطلاب والأساتذة اليساريين والليبراليين كان مانعا أمام الجماعة الإسلامية فى إتباع تكتيكها، كما أن سببا آخر حال دون انتشار الجماعة الإسلامية فى القاهرة وجامعات الوجه البحرى، هو النفوذ القوى لجماعة الإخوان المسلمين الذين استطاعوا سحب البساط من تحت اقدام عناصر الجماعة الإسلامية بفضل خطابهم السياسى المعتدل وتكتيكاتهم التى تنفر من العنف وأسلوبهم

اللين فى إقناع الطلاب بأفكارهم، فضلا عن الخدمات التى كانوا يقدمونها. كما لم تتمكن الجماعة الإسلامية من إختراق الأحياء الشعبية القديمة فى القاهرة مثل السيدة زينب وباب الشعرية أو الجمالية، أو الأحياء الراقية مثل الدقى، الزمالك، ومصر الجديدة، لكنها تمكنت من إختراق القاهرة الكبرى فى أضعف حلقاتها، فى أحيائها العشوائية التى نشأت على حوافها. وهناك تجارب عديدة منها عين شمس والزاوية الحمراء وإمبابة والمناطق المحيطة بالعمرانية وبولاق الدكرور وغيرها.

لعل أبرز تجربتين هما عين شمس وإمبابه. تكمن أهمية تجربة عين شمس فى أنها كانت التجربة الأولى التى تمكنت الجماعة من خلالها أن تمد جسرا للقاهرة الكبرى بعد عقد كامل من تركزها فى الصعيد. أما فى إمبابه فقد تنامى نفوذ الجماعة بها إلى الحد الذى وصفته وكالة "رويتر" الإخبارية العالمية"جمهورية إمبابه المستقلة "وهو ما دفع المؤسسات الأمنية إلى تخصيص ١٤ ألف ضابط وجندى لتنفيذ عملية"تحرير إمبابه".

يعود الفضل فى نجاح إختراق الجماعة الإسلامية للمناطق العشوائية المحيطة بالقاهرة الكبرى إلى قيادات الجيل الثانى من الجماعة الذين أفرج عنهم فى نهاية عام ١٩٨٤. كانت الجماعة قد قررت أن ترحل هؤلاء القيادات إلى القاهرة خوفا من إعتقالهم بعد النجاح الكبير الذى حققوه فى إستعادة نفوذ الجماعة فى محافظات الصعيد، وللهروب من المطاردة والمراقبة الأمنية التى باتت تعيق الإستفادة من طاقاتهم.

فى هذا السياق اتخذت الجماعة قرارين آثرا على تصاعد معدل العنف الذى شهدته مصر خلال السنوات المنقضية من عقد التسعينات. كان القرار الأول هو هجرة عدد من قيادات الجماعة من الصعيد إلى القاهرة وكان على رأس هذه القيادات علاء محيى الدين، المتحدث الرسمى للجماعة، وصفوت عبد الغنى، مسئول الدعوة فى التنظيم، وطلعت ياسين همام، المسئول العسكرى، كان القرار الثانى هو هجرة عدد آخر من القيادات - أبرزهم على عبد الفتاح أمير الجماعة الإسلامية بالمنيا - إلى بيشاور فى باكستان بهدف دراسة الساحة الأفغانية وإمكانيات الإستفادة منها عسكريا فى دعم التنظيم داخل مصر.[1]

---

[1] حوار للباحث مع عبد الحارث مدنى، المتحدث الرسمى للجماعة الإسلامية عام ١٩٩٣ والذى لقى مصرعه على إثر التعذيب فى إبريل ١٩٩٤ وأجرى الحوار فى فبراير ١٩٩٤

لم تمر فترة طويلة على وصول قيادات الجماعة إلى القاهرة حتى تمكنت سريعا من خلق عدة بؤر ومرتكزات لنشاطها، بدأت بعين شمس وإنتهت بإمبابه. لقد كانت السرعة القياسية التى تمكنت بها تلك القيادات من خلق هذه البؤر أمرا مثيرا لكثير من الباحثين والمراقبين، لكن هذه الدهشة سرعان ما تزول بعد معرفة الخصائص الإقتصادية والإجتماعية والسياسية التى كانت غارقة فيها تلك الحواف والتى تعرف باسم" المناطق العشوائية". تلك الخصائص قد ساهمت فى استقبال القيادات الهاربة من المطاردة الأمنية باعتبارهم غزاة فاتحين.

تتشابه خصائص المناطق العشوائية لدرجة كبيرة. فمن الناحية الجغرافية توجد معظم المناطق العشوائية فى أطراف القاهرة لتشكل حزاما عشوائيا حولها. ويمثل الغالبية العظمى من سكانها المهاجرون من الريف إلى المدن، التى تنعم نسبيا بكل المميزات مقارنة بالريف الذى ظل يعانى من إفقار متزايد بسبب التطور المركب اللامتكافئ. ساعد تركز رؤوس الأموال داخل المدن الكبرى على إبقاء الريف متخلفا وبدائيا، مما أدى إلى تدهور حاد لقطاعات إجتماعية عديدة من سكان، وخاصة العمال الزراعيين الذين تحولوا إلى طاقات بلا عمل. وبسبب تخلف الإنتاج الزراعى فى مصر وعدم قدرته على المنافسة عالميا إنهارت بحدة عملية الإنتاج فى الريف، مما تسبب إلى نزوح أعداد غفيرة من الفلاحين الفقراء والعمال الزراعيين إلى المدن أو بالأحرى إلى المناطق العشوائية التى تفتقد الشروط الدنيا للحياة الإنسانية.

وتعود مشكلة العشوائيات إلى بدايات القرن الحالى مع زيادة الهجرة الداخلية سعيا وراء الحصول على فرص العمل. سعى هؤلاء النازحون من الريف للحصول على المسكن الملائم حسب مواردهم الضئيلة فى أطراف المدن حيث الأراضى الزراعية، فأقيمت المساكن العشوائية بتكاليف أقل وبلا أى خدمات. ولقد كان مشروع هجرة الريفيين تحت وطأة الفقر والجوع إلى المدن محض حلم لم يتحقق، فلم تتمكن أعداد كبيرة من المهاجرين من الحصول على فرصة عمل أو مسكن ملائم. ففى المناطق العشوائية التى شكلت أحزمة الفقر حول القاهرة والتى يشترك ٧٥٪ من سكانها فى الأصل الريفى، كان ٤٠٪ من سكان تلك المناطق لا يعملون، فى حين تولى ٥٧٪ ممن يعملون مهنا حرفية لا تدر عليهم دخلامناسبا.[٢]

---

[٢]نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨.

وفى داخل المناطق العشوائية تكمن طاقات متمردة فى المهاجرين الفقراء من الريف ويشكل هؤلاء القادمون من الريف قطاعا واسعا من البروليتاريا الرثة التى تعيش على هامش عملية الإنتاج. ويزيد من تمرد تلك القطاعات المهمشة الظروف الصعبة التى تحياها داخل مساكن غير آدمية، بينما تغرق القاهرة فى أضوائها المبهرة على مرمى أبصارهم. لذلك يعد معرفة الدور السياسى والإجتماعى الذى يلعبه الهامشيون مسألة مهمة لكل من يحاول دراسة الآليات والأساليب التى إستخدمتها الجماعات الإسلامية بنجاح معهم.

يرصد د. نور فرحات ملاحظة مهمة فيما يتعلق بالدور السياسى للهامشيين، ففى رأيه أن"سكان هذه الأحياء – العشوائية – من الهامشيين قد جاءوها وأقاموا فيها وهم مأزومون إجتماعيا وأداروا حياتهم بأسلوب الإدارة الأهلية للأزمات. فقد سادت فى هذه الأحياء قوانينها الخاصة المتميزة تماما عن قوانين الدولة. ويخطئ من يظن أن سكان هذه الأحياء العشوائية يعيشون بلا قانون، ولكن الصحيح والصائب أن القانون الذى ساد فى هذه الأحياء ليحكم علاقات سكانها من الهامشيين هو قانون مختلف ومتميز، وفى أحيان كثيرة مخالف للقانون الذى تسنه الدولة فى جريدتها الرسمية". وكما يرى د. فرحات فإن"ظاهرة التعدد القانونى أو تجاور القانون الشعبى بجوار القانون الرسمى توجد فى مجتمعات المدن فى الأوقات التى تتخلى فيها الدولة ولو جزئيا عن واجبها فى تقديم الخدمات الإقتصادية أو الاجتماعية لمواطنيها أو لقطاعات منهم". يمثل ما سبق الإطار العام الذى يحيط بالأحياء العشوائية والذى أتاح الفرصة للجماعة الإسلامية أن تحكم سيطرتها على منطقة إمبابه وتعلن قيام "المجتمع الإسلامى فى دويلة إمبابة المستقلة.[٣]

إمبابة: يوتوبيا هذا المجهول

يسكن إمبابة حوالى مليون نسمة وتعد نموذجا حيا وواقعيا لما يطلق عليه الأحياء العشوائية. إلا أن حى إمبابة ينفرد بميزات محددة فى الشكل والمضمون، فمع ثورة يوليو ١٩٥٢ تحولت إمبابة إلى مدينة صناعية، وأقيم بها مصانع ومستشفيات ومدارس للتعليم الإبتدائى وسط المزارع، وتحولت الأراضى الزراعية إلى مناطق للإسكان

---

[٣] د. نور فرحات، فى **العنف والسياسة فى الوطن العربى**، أسامة الغزالى حرب (محررا)، (عمان : منتدى الفكر العربى ١٩٨٧) ص ٩٩ وما بعدها.

العشوائي. ارتبطت إمبابة خلال فترة السبعينات بالنشاط اليساري نتيجة لطبيعتها العمالية والشعبية وأصبحت من المراكز الحصينة لترويج الأفكار الإشتراكية. وكانت مناطق شارع الوحدة، المنيرة الشرقية، المنيرة الغربية، البصراوي والكيت كات وترعة السواحل مراكزا لتصدير النشاط اليساري وطبع المنشورات والدعوة إلى التظاهر. وتعد إمبابة أول حي في القاهرة الكبرى خرجت منه مظاهرات إنتفاضة ١٩٧٧ للإحتجاج على إرتفاع أسعار بعض السلع الغذائية والإستهلاكية. ومع تنامي المد السياسي المعارض أصبحت إمبابه أهم المناطق التي استطاع اليساريون أن يسيطروا عليها وجعلوا منها مركزا لإعداد الكوادر المناهضة لسياسة الحكم والتي تعمل ضد الحرمان وقلة الدخل والفوارق الطبقية وإنتشار الأمية والإهمال الحكومي. ومع الوقت ظهرت تشكيلات إجرامية تفرض نفوذها وسطوتها على أهالي إمبابه، وفي منتصف الثمانينات ظهرت بؤرا أخرى لم تكن يسارية أو جنائية هذه المرة ولكنها كانت إسلامية.

لكن كيف تم ذلك ؟.. هذا ما حاولت فهمه من خلال زيارات عديدة قمت بها لمنطقة إمبابة. وأروي هنا مشاهداتي للأحداث.

أسبوعان من الانتظار قبل أن أتلقى موعدا للقاء الأمير. كان الموعد المضروب بعد صلاة المغرب بمسجد خاتم المرسلين بمنطقة "المنيرة الغربية" في أحد أيام الثلاثاء في شهر أغسطس عام ١٩٩٢ أما الأمير الذي كان على أن أعبر مسافات زمنية ومكانية للقائه فهو الشيخ محمد القماش، أمير الجماعة الإسلامية بإمبابة.

وفي اليوم المحدد شددت الرحال إلى "دويلة إمبابة المستقلة". ترتبط هذه "الدويلة" بالقاهرة، عاصمة جمهورية مصر العربية، بطرق برية تغطيها الأتربة والمطبات ويعبرها صناديق صفيحية تعرف تجاوزا بـ"الميكروباص". كان نفق إمبابة هو نقطة "إقلاع" هذا النوع من المواصلات، ولا يحتاج الراكب لبحث طويل حيث ترشده أصوات الأطفال العاملين على هذه السيارات... "منيرة.... منيرة واحد منيرة".

يختفي الأسفلت وتستقبلنا مطبات الطريق المترب. تتوالى المطبات فيتلاصق الراكبون "المحشورون" بأعداد تفوق حمولة السيارة. وبفعل حر أغسطس فعلته ويحيل الأجساد إلى كتلة لحم متداخل لا يميزها من بعضها إلا فحيح الأنفاس الثقيلة والحارة.

وتتنافس تكتكات "صواميل السيارة المتهالكة مع أصوات الباعة الجائلين في صك الآذان لكن الفوز في هذه المنافسة يكون من نصيب الطفل، الذي يصرخ طالبا لمزيد من الركاب!

عند نقطة الوصول إلى منطقة "المنيرة" يستعير المواطنون خفة حركة البهلوانات حتى يستطيعوا عبور حوائط حديدية شائكة وقضبانا حديدية. تستمر الرحلة الصعبة ولا يبق منها إلا عبور "مناطق" الباعة الجائلين وتلال الزبالة التي تحتل الطريق بجوار قضبان القطارات.

بعد نجاحي في الوصول إلى "المنيرة الغربية" كان صوت ميكرفون المسجد هو دليلي إلى المكان المقصود. أما الرسالة التي يبثها المتحدث ذو النبرات المتشنجة الغاضبة فهي "الرصاص بالرصاص قصاص"، "قتيلا بقتيل"، "قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار". عندما وصلت إلى المسجد كان يردد تلك العبارات الغاضبة حوالي ٦٠٠ شخص يرتدي أغلبهم جلاليب وأغطية رأس بيضاء. ويصبح من السهل تمييز اللهجة الصعيدية في حناجر هذه الجموع.

وبحماس، لا يقل إلتهابا عن حماس مذيعي التليفزيون المصري عند إعلانهم عن إعتلاء رئيس الجمهورية المنصة لإلقاء خطابه، قدم المتحدث الشيخ يحيى على ليلقى كلمته.

والشيخ يحيى هو مبعوث الجماعة الإسلامية في أسيوط للأشراف على أعمال التنظيم في إمبابة ولحمايته من ملاحقات أجهزة الأمن في الصعيد.

يتقدم الشيخ إلى "الميكروفون" ممتلئا زهوا بإقامة "الجمهورية الإسلامية في إمبابة". ومع صيحات الأخوة المفترشين الأرض: "الله أكبر... الله أكبر" يخرج صوت الشيخ يحيى مفعما بالثقة في جماهيره، التي ستفديه بأرواحها. أما الخطاب فكان عبارات متواصلة من تحدى أجهزة الأمن قال الشيخ علنا: "لن يستطيعوا القبض علينا... وأذا حاولوا سوف تنفجر حمامات الدم في شوارع إمبابة جناحنا العسكري يتطور ولن يتوقف عن العمل".[٤]

---

[٤] نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨.

وهنا كان على أن أدرك أن الصندوق الحديدى المزدحم بالركاب ومطبات الطرق المتربة والحوائط والقضبان الحديدية وتلال الزبالة وصراخ الطفل لمزيد من الراكبين... كانت جميعها مقدمات طبيعية لـ "دولة مستقلة" يحكمها الشيخ ويردد فيها مريدوه: "قتيل بقتيل".

وإذا ركزنا العدسة على منطقة إمبابه سنكتشف إلى أى حد كان سهلا أن يسيطر الشيخ "يحيىعلى " على هذا الحى معلنا قيام المجتمع الإسلامى فى "دويلة إمبابه المستقلة". وفى الواقع فإن الشيخ يحيى القادم من أسيوط لم يشعر قط بإغتراب داخل إمبابة. فهذا الحى لا يختلف من حيث الأوضاع السياسية أو الإجتماعية أو الإقتصادية عن " ديروط " حيث منشأه ومنطقة نفوذه ونفوذ الجماعة الإسلامية. كما لا يختلف سكانه من حيث أفكارهم وعاداتهم وتقاليدهم عن الناس هناك، بل إن الصعّايدة يشكلون أغلبية واضحة داخل إمبابة. إذا كان الشيخ "يحيى" ومن سبقوه من قيادات الجماعة الإسلامية جاءوا إلى إمبابة بعد أن هاجروا من الصعيد إلى القاهرة الكبرى بحثا عن نفوذ أو هربا من الأمن، فإن كثيرين من الريفيين البسطاء من فقراء الصعيد نزحوا من قراهم بحثا عن الرزق بعد أن إشتد عليهم الفقر فى نجوع وكفور جنوب الوادى.

كانت كل الظروف فى إمبابه مهيأة لإستقبال قيادات الجماعة الإسلامية، هى ذاتها نفس الظروف التى ساعدتهم على النمو والإنتشار فى الصعيد. فلم يكن صعبا أن تنشأ بالقرب من القاهرة وعلى حوافها "ديروط" أخرى. وبدا الأمر وكأن الجماهير التى إقتنعت بأفكار الجماعة الإسلامية فى نجوع الصعيد وكفوره قد قررت الرحيل مع قيادات الجماعة ليستقر المطاف بالطرفين فى أحزمة الفقر حول القاهرة.

حتى منتصف الستينات كان حى المنيرة الغربية، أهم أحياء إمبابة والذى تتركز فيه الجماعة الإسلامية ويعقد أعضاؤها مؤتمرهم الجماهيرى فى أحد مساجده الصغيرة، مقلب قمامة وأرض زراعية. ومع أزمة الإسكان تحول المكان إلى منطقة سكنية جرى بناؤها فى غفلة من الزمان دون أن تمتد لها خدمات البنية الأساسية. داخل الحى تنتشر الحوارى والأزقة الضيقة، أما المنازل فهى متلاصقة ومتجاورة فى كافة الأشكال الهندسية، مربعات ومستطيلات وأحيانا أشكال ملتوية. وعادة تكون خصوصية ساكنيها مجروحة، فضيق الحوارى يمكن كل جار من أن يرى ويسمع تفاصيل حياة الجار الأخر من الشبابيك التى تكاد تتلاصق. أما المدارس أو الوحدات الصحية أو مراكز

الشباب أو الأتوبيسات العامة، فمحض خيال، لا وجود لها فى الحى الذى يسكنه نحو ٦٠٠ ألف مواطن.[٥]

وفى دراسة حديثة كانت نسبة الأمية بين أفراد عينه من الحى ٤٢٪ بين الرجال و٥٧ ٪ بين الزوجات و ٤٩٪ من الأبناء فوق سن العشر سنوات. وبلغ عدد الذين لديهم أولاد لم يلتحقوا بالتعليم أو يتموا مرحلة تعليمية ٧١٪. فسر عزوفهم عن تعليم أولادهم بارتفاع تكلفة التعليم والحاجة للأولاد للمساعدة فى مصروفات الأسرة وبعد المدارس عن السكن وبأن التعليم لا يوفر الدخل المناسب بعد التخرج، لذلك فإن ٢١٪ من الأبناء أقل من سن الخامسة عشرة يعملون و٤٠٪ ليسوا تلاميذ ولا يعملون و٣٥٪ يعملون كحرفيين. لا يجد هؤلاء الذين حرموا من التعليم تحت ضغط الفقر مكانا يفرغون فيه طاقاتهم أو يمارسون فيه أنشطة ترفيهية إلا فى الشوارع المتربة التى تستحوذ على ٤٣٪ من وقت فراغهم. كما يقضون ٢٠٪ من أوقاتهم فى لعب الكرة، ويقضون ٥ ٪ من أوقاتهم داخل مراكز الشباب التى تبعد عن الحى. ولايوجد داخل حى المنيرة أى مستشفيات أو رعاية صحية، لذلك ترتفع نسبة وفيات الأطفال. ٧٥٪ من أفراد العينة توفى طفل أو طفلان من أبنائهم النسبة الباقية تتراوح حالات وفيات الأطفال لديهم من ثلاث إلى أربع حالات. ويزيد من وطأة غياب الرعاية الصحية أن ٣٢ ٪ من منازل الحى لا يوجد بها صرف صحى و٢٤٪ بلا مياه عمومية.[٦] ولأن حى المنيرة حديث نسبيا نشأ مع التوسع العشوائى لمنطقة إمبابه، فقصده المتزوجون حديثا من الشباب، ٦٥ ٪ من الأزواج ذكورا وإناثا ما بين سن العشرين والأربعين، ينجبون على الأقل أربعة أولاد، ٧٣ ٪ من هؤلاء الأولاد أقل من ٢٠ عاما، تحديدا ٨٧ ألف شاب ما بين ١٥ و٢٠ عاما، ٧٧ ألفا فوق العشرين غير ١٢٥ ألفا أقل من ١٥ سنه.[٧]

ويشكل المهاجرون من وجه قبلى تواجدا ملموسا بين سكان حى إمبابه، ولهم أماكن تكاد تكون قاصرة عليهم، مثل عزبة " الصعايدة " والتى تحظى الجماعة الإسلامية

---

[٥] رممدوح الوالى، **سكان العشش والعشوائيات الخريطة الإسكانية للمحافظات** (القاهرة: مطبوعات نقابة المهندسين د ت) ص ٢٦٢ بتصرف

[٦] نفس المرجع

[٧] إقبال الأمير السمالوطى " نحو نموذج تنموى لمواجهة إحتياجات المجتمعات الحضرية المتخلفة بالتطبيق على مجتمع المنيرة الغربية – محافظة الجيزة عام ١٩٨٩– مشار إليه فى ممدوح الوالى، **سكان العشش والعشوائيات الخريطة الإسكانية للمحافظات**، ص ٧٩ وما بعدها.

بوجود مؤثر داخلها تعود نشأة العزبة إلى نهاية العشرينات من هذا القرن. عقب وصول عبد النعيم عسران أحد المهاجرين من قنا، استقر به المطاف فى حى الزمالك حيث رزق بوظيفة فى أحد المنازل، وسرعان ما أبرق لأهله ليتبعوه. نزح بعضهم للزمالك ليستعين بهم فى أعمال خدمة المنازل، وأقاموا جميعا فى تجمع صغير يتكون من عدة عشش. عام ١٩٢٤ قررت الهيئات الإدارية هدم العشش وتعويض عسران بقطعة أرض كبيرة فى إمبابة حفاظا على جمال حى الزمالك. لكن عسران وأقاربه بسطوا نفوذهم على أراض مجاورة واسكنوها قوة العمل الرخيصة القادمة من قنا. فى الستينات قصد إمبابة وعزبها مجموعات عديدة من المهاجرين القادمين من وجه قبلى، حيث تكونت عائلات كبيرة منها عائلتا "الصغير" "والفراشطة" من فرشوط وعائلة "النصار" من قنا وغيرهم.[٨]

اصطحب أبناء الوجه القبلى كل قيمهم وأعرافهم مثل الصراعات القبلية، معارك الثأر، التطاحن بين العائلات من أجل فرض السيطرة. وإرتفاع معدلات البطالة بين الشباب داخل حى المنيرة، ترعرعت التشكيلات الإجرامية فى ظل هذا الوضع، تنشب المعارك وتكثر الصراعات، وتفرض قوانين لا علاقة لها بالقانون الرسمى تعتمد على اعراف وتقاليد العائلات الكبيرة وعناصر الإجرام، ويقع الناس البسطاء الذين لا ينتمون إلى عائلة كبيرة أو تشكيل إجرامى بين المطرقة والسندان. يساعد على إستمرار هذا الوضع، غياب الشرطة، حيث يبعد أقرب قسم شرطة عن المنيرة الغربية نحو كيلو مترين، ولا يمكن لمسئولى الشرطة الإنتقال من القسم إلى الحى نظرا لصعوبة الطريق الملئ بالحفر والمطبات والحوارى. أما عن نقطة المنيرة، فقد وصفها مسئول أمنى بأنها لا تكفى لفض مشاجرة كبيرة بين العائلات، وقال محذرا من استمرار هذا الوضع وعدم تحويل النقطة إلى قسم شرطة وإمدادها بقوة كافية "فإن الإستغناء عنها أفضل، حتى لا يستهتر بها أحد".[٩]

باختصار كان الوضع فى إمبابه ملائما لبروز قوة سياسية تملأ الفراغ السياسى والاجتماعى والأمنى. لذلك لم يندهش الباحث عندما وصل إلى مؤتمر الجماعة

---

[8] ممدوح الوالى، **سكان العشش والعشوائيات الخريطة الإسكانية للمحافظات**،، ص ٢٦٠ - و نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨

[9] نبيل عمر، جريدة **الأهرام**، ١٩٩٢/١٢/٨

الإسلامية ووجد أغلب الحضور من الشباب، وأن خطاب الجماعة كان معبرا عن الشعور بالقوة والسلطة والهيمنة. لقد تمكنت الجماعة من توفير الأمن عبر مجموعاتها المعروفة "بمجموعات التأمين"، وهى عناصر تمنع أية أنشطة مخالفة لتصورهم الإسلامى عن المجتمع المنشود. كما لم تتوان الجماعة عن التدخل لصالح الفقراء معدومى الحيلة و "العزوة" فى مواجهة عتاة الإجرام أو أصحاب النفوذ. كما تمكنت الجماعة من إقرار قانونها، بإعتبارها سلطة، لها قوات أمنية تسهر على تطبيقه وإحترامه. وإستطاعت الجماعة أن تلعب دورا هاما فى تخفيف عبء الأزمة الإقتصادية على المطحونين، حيث جرى توزيع أموال عليهم بعد أن إقتطعوها من الأغنياء كأنهم "روبين هود" هذا العصر، وإن كان فى صورته هذه، قاس وعنيف وطائفى يميز بين الفقراء على أساس دينهم أو أفكارهم. أما الفراغ السياسى فقد ملأته الجماعة ببراعة بخطابها المتحدى للدولة فالتف حولها الشباب الذى لم ير من هذه الدولة خيرا أو عونا.

المجتمع الإسلامى من أسفل

لكن كيف تمكنت الجماعة الإسلامية من بناء نفوذها الفكرى والجماهيرى داخل إمبابه. وما هى الأليات والأساليب التى إستخدمت فى بناء هذا النفوذ ؟.. كيف نشأت الجماعة.. وتطورت.. وتفاعلت مع القضايا المثارة فى إمبابه ؟

يقول أحد قادة الجماعة الإسلامية فى إمبابه، وهو من أوائل المنتمين للجماعة ولكنه فضل عدم ذكر إسمه تجنبا للملاحقات الأمنية: "يعود عمل الجماعة الإسلامية فى إمبابه إلى منتصف الثمانينات بواسطة خلية صغيرة من أعضاء الجماعة المفرج عنهم بعد قضية اغتيال السادات وكان أبرزهم رفاعى أحمد طه (المتهم رقم ٤٣ فى قضية تنظيم الجهاد – صدر ضده حكم بالسجن خمس سنوات، غادر إلى أفغانستان عام ١٩٨٩، وأشرف على معسكر "الخلافة" للجماعة الإسلامية هناك. وهو الآن فى المجر حيث قدم طلب لجوء سياسى) الذى كان مطاردا فى الصعيد. فى هذا السياق عقدت هذه الخلية عدة لقاءات مع مجموعة من الشباب يسكنون فى حى إمبابه ومن أبرزهم، عصام الجندى (من محافظة المنوفية)، وعلى عبد الظاهر (من أسيوط)، وعرفان الخولى (سوهاج)، وعرفان عبد الخالق (من الفيوم) وجميعهم قدموا من محافظاتهم مع عائلاتهم وأسرهم وسكنوا حى إمبابه منذ فترة طويلة قبل إنضمامهم للجماعة الإسلامية... وركزت قيادة الجماعة على تربية هذه المجموعة فكريا من خلال حلقات نقاشية...

كانت أبرز الكتابات التى أستخدمت فى هذا الشأن "ميثاق العمل الإسلامى" الذى يلخص إجمالا وجهة نظر الجماعة تجاه القضايا المختلفة.. وقد شارك الدكتور عمر عبد الرحمن فى بعض الندوات عقب توسع هذه المجموعة.. وبادرت تلك المجموعة بدعوة شباب آخرين للإنضمام إلى العمل.. وقد تجاوب عدد كبير مع هذه الدعوة، لقد شعرنا بأن هؤلاء الشباب، وكأنهم كانوا فى إنتظارنا منذ فترة، فشاركوا على الفور فى أنشطة الجماعة فى إمبابه.فى الواقع كان الشباب يقابل دعوتنا بالإنضمام إلينا بحماس، لقد كانت صورة الجماعة (المعروفة إعلاميا بإسم الجهاد) زاهية، فهى التى تمكنت من اغتيال السادات. لقد ساعد عملنا فى إمبابه التغطية الإعلامية الواسعة لقضية الاغتيال. وفى الواقع جاء توسعنا على حساب الجماعات الأخرى مثل الإخوان المسلمين التى لم تتمكن من جذب الشباب لأن أفكارها كانت "مائعة" ولا ترغب فى التصادم مع الدولة".[١٠] ويضيف المتحدث من الجماعة الإسلامية " كان عملنا يتم ويتوسع دون إستفزازات أمنية، أو تدخل من أجهزة الأمن، وهو ما أتاح لنا فرصة أفضل فى النمو.. وبعد فترة قصيرة أصبحت الجماعة الإسلامية قوة مؤثرة فى إمبابه، يحسب لها الجميع ألف حساب... وسيطرت الجماعة على خمسة مساجد فى إمبابه، أبرزها مسجد الإمام بالله (شارع الإعتماد) والإخلاص (شارع الأقصر)، الدعوة، خاتم المرسلين (شارع البصراوى)، ومسجد الدعوة بأرض الجمعية المحيطة بالمنيرة الغربية. وتم توزيع قيادات الجماعة الإسلامية فى إمبابه، ليتولى كل منهم مسجدا.. بالإضافة إلى هذا التقسيم على أساس المساجد، تم تقسيم المناطق التى تتبعها إمبابه إلى عشر مناطق، أختير لكل منها قائد محلى يتبع لقيادة الجماعة فى إمبابه التى ذكرنا أنها تولت مسئولية مساجد الجماعة، وبهذا التقسيم أصبح وجود الجماعة فعال فى إمبابه، شوارعها الرئيسية وحواريها، وكذلك مساجدها.. هذا الوضع أتاح لنا سهولة فى الحركة.. وسهولة فى تبليغ دعوة الجماعة.. وأيضا وفر لها قاعدة معلومات ثرية عن المشاكل التى تعانى منها كل منطقة. فى هذ السياق جرى تفويض قادة المناطق فى إختيار الأسلوب الأنسب للعمل فى مناطقهم، شرط ألا يخرج هذا الإسلوب عن الإطار العام لعمل الجماعة".[١١]

---

[١٠] حوار للباحث مع أحد قادة الجماعة الإسلامية فى إمبابه، رفض ذكر إسمه، يناير ١٩٩٤.

[١١] نفس المرجع

كانت "تربية" العناصر الجديدة من شبان الحى تتم على يد قيادات الجماعة فى المساجد الصغيرة "الزوايا" التى تسيطر عليها. كان القائد " المحلى " فى شارع أو منطقة، ينتقى الشباب المتحمس والذى يبدى تعاطفا تجاه أفكار الجماعة. والذين يجرى إختيارهم من خلال أعمال " الدعوة الفردية " التى يقوم بها القائد المحلى بين جيرانه فى الشارع أو أصدقائه وزملائه.

فى هذا السياق تشدد توجيهات الجماعة على أهمية العمل فى الشارع لتجنيد عناصر جديدة للجماعة، وعلى أن يظهر القائد بمظهر إسلامى وأن يكون ودودا مع جيرانه ولا يكل عن دعوتهم للعمل الإسلامى. وتعطى الجماعة أهمية كبرى لهذا العمل، الذى يعد مصدرا أساسيا لنمو العضوية، وإعتبرته مشروعا هاما يتحمل "كل واحد منكم – يقصد القادة المحليين – على عاتقه مسئولية إنجاح هذا المشروع والعمل به بإخلاص وإجتهاد وليبذل كل واحد منكم جهده وليستفرغ وسعه هداية أكبر عدد... وأخيرا ينبغى أن ننبه إلى أن هذه الصورة من صور الدعوة لا تحتاج إلى إذن أمير فلا يصح أن نتركها بحجة إنتظار أمر الأمير أو القائد".[١٢]

كانت عمليات "التربية" العقائدية للأعضاء الجدد تتم داخل " الزوايا " لإعتبارات أمنية، فهى أقل حجما وأكثر سيطرة. ويمكن إكتشاف أى غريب بسهولة. من الملاحظ أن أغلب الأعضاء الجدد شباب صغير لا تتجاوز أعمارهم ١٨ عاما.. وفيما يبدو، لأن هؤلاء هم الأكثر حماسا والأشد مخاطرة، والأعنف تصرفا، وهو ما يتلاءم مع الخطاب السياسى المتشدد للجماعة.[١٣]

ولا يختلف أسلوب تربية العناصر الجديدة فى "الزاويا" عن المتبع فى كافة المناطق التى تسيطر عليها الجماعة الإسلامية، وتمثلت فى المادة الفكرية التى تداولتها من قبل فى أسيوط، مثل "ميثاق العمل الإسلامى" و "من نحن وماذا نريد" ودوريات مثل مجلة "كلمة حق" التى دأبت على عرض بعض المقالات المعنية بمسألة التربية الفكرية.

---

[١٢] مجلة **كلمة حق** – العدد السابع – محرم ١٤١٣ هـ – ص ٥٨ وما بعدها. بدون ناشر

[١٣] نبيل عمر، جريدة **الأهرام**، ١٩٩٢/١٢/٨

وسنعرض سريعا لأبرز نماذج المادة الفكرية وهو ميثاق العمل الإسلامى. يتضمن "الميثاق" الرؤية الفكرية للجماعة الإسلامية والتى قد جرى اعدادها داخل السجن من قبل قيادات الجماعة التاريخيين مثل ناجح إبراهيم، أمير الجماعة فى أسيوط.

يمثل "ميثاق العمل الإسلامى" مرشد العمل لأعضاء الجماعة الإسلامية فى طريقهم للدعوة حتى يطبق شرع الله وتقام الدولة الإسلامية. لذلك فقد حرص معدو ميثاق العمل على أن "يكون موجزا وشاملا فى نفس الوقت لكافة المسائل التى تعترض طريق الدعوة ولذا نقدم ميثاق العمل الإسلامى تبينا وتوضيحا وتذكيرا بأسس شرعية ما كان لها أن تغيب عن أى حركة إسلامية يهمها أن تلتزم وتنشط فى كل أمورها بالشرع الحنيف". وبعد ذلك يبدأ الميثاق فى الإجابة على سبع أسئلة لتحديد الإطار الذى تعمل فيه الجماعة، ويقدم الميثاق الإجابة على هذه الأسئلة مستعينا بكافة الآيات القرآنية التى توضح منهج الجماعة ورؤيتها بالإضافة إلى الأحاديث النبوية وأقوال آئمة السلف ويتضمن الميثاق عدة بنود أساسية هى:

أولا: غايتنا: يعتبر الميثاق الإسلامى أن الغاية هى رضى الله، غاية تتصاغر أمامها بل تتلاشى كل الغايات. ويؤكد أن هذه الغاية هى التى تساعد المسلمين على عدم العيش فى الذل على سطح الأرض. ويرفض الميثاق أية غاية أخرى غير رضى الله، حتى لا يقع المسلمون تحت طائلة سخط الله، من هنا يأتى رفض كافة البدائل الفكرية الاجتماعية التى تطرح على الناس. لذلك فإن الميثاق يرفض أن تكون غاية المسلمين تحقيق الإشتراكية أو الديمقراطية ويعتبرهما محض ضلال.

ثانيا: عقيدتنا: يعرف الميثاق العقيدة بأنها "يقين" يستقر فى القلب فينعكس على الفور أعمالا للجوارح. ويلخص عقيدة الجماعة الإسلامية فى عدة نقاط هى الإيمان بالله وعدم الرضى بغيره حكما ومشرعا والخروج على الحاكم المستبد الذى يستبدل شرع الله. ويؤكد الميثاق أن هذه العقيدة تخرج صاحبها من ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، فالعقيدة وفقا للميثاق هى الإيمان وإتباع أحكام الله لأنه هو الخالق وهو الأعلم بمصلحة خلقه.

ثالثا: فهمنا: يعرض الميثاق لفهم الجماعة للإسلام بشموله لذلك يستنكر الميثاق أن يدعى أحد بأنه مسلم إشتراكى أو ليبرالى أو علمانى، ويرى أن ذلك فهما مشوها للإسلام، قدمه أعداء الإسلام ليحاولوا تمزيقه فى عقول المسلمين وتشويه صورته

ومسخ حقيقته، والإسلام دين شامل ينظم كل ما تحتاجه البشرية ولا يمكن تجزئته ولابد من إتباع تعاليمه وفق ما رأى السلف الصالح، وبدون هذا الإتباع يكون الإمتثال للإسلام مجرد دعوى كاذبة أو بدعة فاجرة.

رابعا: هدفنا: يحدد الميثاق هدف الجماعة الإسلامية بأنه " إقامة الدين كله في كل نفس وفوق كل شبر من الأرض، وإقامة الدين بهذا المعنى يتحقق إذا ما نجحنا فى تعبيد الناس لربهم وإقامة خلافة على نهج النبوة" ويورد الميثاق ثلاثة طرق لانعقاد الخلافة:

١. **الإستخلاف**

٢. **بيعة أهل الحل والعقد**

٣. **الإستيلاء**

ويؤكد الميثاق أن دولة الخلافة هى " الترجمة الصحيحة للإسلام، وهى الكيان الأوحد الذى يتجسد فيه الإسلام شاملا، وتقوم من خلاله شريعة الرحمن كاملة".

خامسا: طريقنا: يحدد الميثاق طريق العمل من خلال الدعوة والجهاد، فالدعوة هى أداة تغيير المفاهيم لدى الناس لتحقيق العودة للدين الإسلامى، أما فيما يتعلق بالدولة فلابد من الجهاد ضد الحكام العلمانيين حتى يتم التمكين لدين الله. ويطالب الميثاق بأن يتم تحقيق ذلك من خلال تشكيل الجماعة بهدف العمل الجماعى، فهذا هو السبيل الأوحد الذى به تتحول الأهداف إلى إرادة وعزم تترجم بدورها إلى خطط عمل وخطوات تحقق المراد منها بإذن الله ليصير الأمل إنجازا والحلم حقيقة ويتحقق الهدف.

سادسا: زادنا: يعتبر الميثاق زاد أعضاء الجماعة الإسلامية فى طرقها للعمل من أجل إقامة شرع الله هو التقوى واليقين والتوكل والشكر والصبر والزهد وإيثار الآخرة. ثم يتناول بالشرح كل عنصر من عناصر الزاد السابقة لتعين الجماعة على السير فى درب الدعوة ليتحقق لهم النصر على أعدائهم الرافضين لتطبيق شرع الله.

سابعا: ولاؤنا وأعداؤنا: يحدد الميثاق ولاء الجماعة بأنه لله ويؤكد أن هذا الولاء هو الأداة التى توحد المؤمنين فى جماعة واحدة. أما أعداء الجماعة الإسلامية – حسب – ما يعرض الميثاق – هم الظالمونَ من الكافرين والعصاة المذنبين من المسلمين.

يتضح من العرض السابق لميثاق العمل الإسلامى، أن الجماعة الإسلامية تقدم لأعضائها بناء فكريا مغلقا يستمد مرجعيته الأساسية من النصوص الدينية وتراث السلف. ويتميز هذا البناء بأنه معادى لكافة النظريات والمناهج الإنسانية، فهو ينطلق من فرضية أساسية وهى أن الله هو الخالق ويجب إتباعه وان ما يرد فى الميثاق جزء من إتباع أوامر الله ونواهيه، وبناء على ذلك نستطيع أن نتوقع أن يقف متلقى هذا البناء على النقيض من كافة الدعوات التى تصورها الجماعة على أنها مخالفة لتعاليم الخالق. من جهة أخرى يقدم الميثاق الرؤية الحركية التى ينبغى على العاملين فى مجال الدعوة الإلتزام بها. تتضمن هذه الرؤية طريق الدعوة وضرورة إحياء الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجهاد الحكام "الكفرة" الرافضين لتطبيق شرع الله. إن ميثاق العمل الإسلامى هو بمثابة المرشد فى عمل الجماعة الإسلامية، لذلك فإن كل ما جاء به يجب التعامل معه من خلال فهم طبيعة الظروف الاجتماعية التى أفرزت هذا الميثاق، علاوة على الأخذ فى الاعتبار طبيعة متلقى الخطاب الميثاقى. الغالبية العظمى من هؤلاء المتلقين من أبناء الشرائح الدنيا من البرجوازية الصغيرة من خريجى الجامعات والمعاهد الفنية والذين يجدون فى الميثاق وما يطرحه من حلول طريقا للحصول على وضع إجتماعى أفضل قد لا يكون متاحا إلا إذا تمكنوا من فرض رؤيتهم – الميثاق – على الواقع بدعوى تطبيق شرع الله.

وقد تضمن "الإطار العام" الذى وضعته قيادة الجماعة للعمل فى إمبابه، ثلاثة محاور أساسية حسبما يرى الباحث من خلال تجربته الذاتية. اعتمدت هذه التجربة على متابعة العمل هناك عبر زيارات عديدة للمنطقة. وجميعها – المحاور – تتماثل مع ذات الإطار المتبع فى مناطق مختلفة مثلما اشرنا فى تجربة أسيوط يدعونا ذلك للإعتقاد أن عمل الجماعة الإسلامية كان يدار بصورة مركزية محكمة. بناء على ما سبق سنركز فى عرضنا لهذه المحاور على ما هو جديد أو ما لم يتضح بصورة كافية أثناء حديثنا عن هذا الإطار فى تجربة أسيوط. لذلك سنورد مقتطفات مطولة من وقائع أحد اللقاءات الأسبوعية التى كانت تجريها الجماعة فى إمبابه. وأخيرا يمكن القول بأن هذه المحاور الثلاثة تشكل مجتمعه أسلوب الجماعة فى إقامة المجتمع الإسلامى من أسفل.

المحور الأول: بناء النفوذ الفكرى والسياسى للجماعة داخل إمبابة

إستخدمت الجماعة الإسلامية فى إمبابة عدة أدوات فى حركتها نحو بناء نفوذها الفكرى والسياسى. تتمحور هذه الأدوات حول هدف واحد، هو نشر فكر الجماعة الإسلامية والدعاية لهذا الفكر بإعتباره من ناحية تعبيرا صحيحا عن الإسلام، ومن ناحية ثانية بإعتباره يتضمن أسلوب التغيير المناسب للواقع " الظالم " الذى يعيشه المسلمون من ناحية ثالثة يقدم هذا الفكر دفاعا عن تكتيكات الجماعة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بممارسة العنف. حيث لاحظنا أن الجماعة الإسلامية فى إمبابه، استخدمت ثلاث أدوات رئيسية هى:

١) شرائط الكاسيت والفيديو

يقوم أفراد الجماعة الإسلامية بتوزيع شرائط الكاسيت أمام المساجد التى يسيطرون عليها، وخاصة فى الايام التى تشهد اقبالا أكبر، مثل أيام الجمع. وهناك ثلاثة انواع من شرائط الكاسيت:

الاولى: هى شرائط معنية بالعقائد الدينية والثواب والعقاب والحساب فى الآخرة.. وهى شرائط منتشرة أيضا أمام جميع المساجد بما فيها الحكومية، ولايوجد دور للجماعة فى إعداد مادة هذه الشرائط، إنما تعبر مادتها عموما عن أفكار لا تمت للسياسة بصلة ولكن الفائدة التى تحققها تلك الشرائط هى دفع المتلقى نتيجة الأهوال التى سيلقاها فى الأخرة والتى تتعدد أنواعها كما تدلل تلك الشرائط التى تدفعه إلى تبنى مشروع الجماعة الإسلامى الذى سينقله من "عذاب النار" إلى "نعيم الجنة".

الثانية: شرائط غنائية تتضمن أغانى إسلامية، منها مايتعلق بالأفراح على الطريقة الإسلامية، وبعضها غناء حماسى حول الإنتصار القادم للإسلام وسيادته فى الأرض جمعاء.. ومنها أيضا ما يتناول قضايا سياسية، ففى أحد هذه الشرائط توجد أغنية شهيرة، يقول أحد مقاطعها: "شيوعيون علمانيون جذر من يهود تفرق شملهم إلا علينا فصرنا كالفريسة للكلاب"..

الثالثة: شرائط تتعلق بأفكار الجماعة الإسلامية، وهى بصوت أبرز قياداتها، ويحوز الشيخ عمر عبد الرحمن على نصيب الأسد فى هذه الشرائط. وهناك أيضا شرائط خاصة بطلعت فؤاد قاسم، المتحدث بإسم الجماعة فى الخارج، والشيخ عبد الآخر حماد

من، قيادات الجماعة المؤسسين ويقيم حاليا فى أفغانستان. ومن أبرز الشرائط التى يجرى توزيعها، (خطبة الدنمارك) وهى الخطبة التىالقاها الشيخ عمر عبد الرحمن فى الدنمارك عام ١٩٩١وهى خطبة حماسية تلهب حماس الشباب المتحفز وتضمنت نقد نظام الحكم المصرى. ومن الشرائط الذائعة أيضا، شرائط عدد من قيادات الجماعة الذين شاركوا فى تنظيم عام ١٩٨١ويمضون الآن فترة عقوبة طويلة فى السجن، ومن بينها شرائط الدكتور ناجح ابراهيم وعاصم عبد الماجد وفيها حديث عن تجربة التنظيم الذى إغتال السادات.

وبالإضافة إلى شرائط الكاسيت هناك شرائط الفيديو، ونظرا لإرتفاع سعرها (عشرون جنيها) فلايقبل عليها المتعاطفون مع الجماعة. وفيما يبدو فإنها مخصصة لأعضاء الجماعة. وقد استفادت الجماعة الإسلامية فى إمبابة من الابتكارات العلمية الحديثة، حيث أستخدمت الفيديوسندر(*video sender*) فى المناسبات. والأخير عبارة عن جهاز يتمكن من إذاعة شريط فيديو من جهاز واحد ليصل إلى أجهزة تليفزيونات منازل عديدة. وهو أسلوب مبتكر فى الدعاية وبمقتضاه تمكنت الجماعة من أن تصل بسهولة ويسر إلى داخل المنازل، كل ماعليها أن تضع الشرائط فى جهاز الفيديو، ثم إبلاغ المواطنين فى الحى أن الجماعة ستذيع الشريط فى ساعة محددة، ليستقبله الناس فى منازلهم. وعادة ماتستخدم الجماعة هذا الأسلوب فى المناسبات الإحتفالية. مثلا يذاع على جهاز الفيديوسندر، كل عام، شريط أعدته الجماعة الإسلامية عن (عملية اغتيال السادات).

٢) المجلات والمنشورات والنشرات

تقوم الجماعة الإسلامية بتوزيع المجلات عادة عقب اللقاء الأسبوعى الذى تقيمه فى مساجدها يوم الثلاثاء من كل إسبوع. وفيما يبدو، فان المجلات مخصصة لجمهور المتعاطفين. بينما إعتنت الجماعة الإسلامية بتوزيع المنشورات على نطاق واسع، حيث تقوم بعملية التوزيع، مجموعات من الشباب يجرى تقسيمهم على شوارع إمبابة. والمجلة التى يجرى توزيعها على المتعاطفين هى دورية – غير منتظمة الإصدار بإسم **كلمة حق** وتصدر مركزية من قيادات التنظيم على مستوى الجمهورية، وقد صدر منها سبعة أعداد حتى ديسمبر ١٩٩٢. وتوقفت عن الصدور بعد القضاء على نفوذ الجماعة فى إمبابة. أما النشرات والمنشورات التى يجرى توزيعها على نطاق واسع، فقد روعى

أن تكون لغتها بسيطة وتحريضية على عكس الموضوعات الدسمة التى تناولتها مجلة كلمة حق. ومن اصدارات الجماعة أيضا نشرة باسم **نشرة الجماعة الإسلامية** وهى عبارة عن ورقة واحدة كبيرة، مصورة على وجهيها، كصفحات جريدة (تابلويد). صدر من هذه النشرة نحو عشرة أعداد. أما المنشورات التى تم توزيعها فى حى أمبابة فهى عديدة، وجرى توزيع مثلها فى مناطق اخرى للجماعة الإسلامية.

وكما ذكرنا فإن النشرات والمنشورات، إتسمت بلغة بسيطة يفهمها القارئ العادى، وتستهدف تحريضه على الوضع القائم. وقد لوحظ على هذه النشرات والمنشورات أنها على عكس عادة الجماعة، تغاضت عن الإستطراد والإستشهادات القرآنية وإبتعدت عن اللغة (السلفية) التى تميز خطاب الجماعة فى مناطق عديدة. لقد ركزت النشرات والمنشورات على قضايا مؤثرة للمواطن العادى غير المنتمى أو المتعاطف مع الجماعة والمثير فى هذه المنشورات والنشرات، أنها ربطت بين القضايا العامة والقضايا الداخلية من ناحية، ومن ناحية ثانية - وهذا هو المهم - ركزت على القضايا الاجتماعية والاقتصادية التى يعانى منها المواطنون. وفى تقديرنا فإن هذا الأسلوب عكس وعيا متزايدا فى أوساط الجماعة الإسلامية بضرورة تطوير الخطاب السياسى للجماعة ليكون منفتحا على مشاكل الناس. والهدف من ذلك هو تسهيل عملية بناء النفوذ الفكرى والسياسى للجماعة داخل قطاعات جماهيرية تمثل الأزمة الاقتصادية همهم الأساسى والشاغل الوحيد.

فى هذا السياق، نعرض بعض مقتطفات من هذه النشرات التى جرى توزيعها داخل إمبابة وتكشف هذه المقتطفات لنا كيف تربط الجماعة بين الاقتصادى والسياسى، مثلها فى ذلك، مثل قوى يسارية علمانية. كذلك تعكس إهتمام الجماعة بقضايا سياسية وتناولها لها من أرضية سياسية على عكس البعض الذى يرى هذه الجماعة مجرد فرقة دينية.

صدر العدد الخامس من (نشرة الجماعة الإسلامية) ليتضمن تحليلا سياسيا للأحداث التى وقعت عام ١٩٩١. تقول النشرة:"فى عالمنا الثالث كثر أعتماد أنظمة الحكم فيها على أجهزة الاعلام والبوليس والجيش. ولكل جهاز من هؤلاء وقت يتحرك فيه لتمجيد الحاكم المستبد - لاحظ هنا أن الحاكم مستبد وليس كافرا كما جرى تسميته لدى الجماعة - وتأليهه على شعبه الذى غالبا مايكون مطحونا يفتك به المرض والجوع والجهل".

ثم تنتقل النشرة لترد على ما تذيعه أجهزة الاعلام في مصر عن الأنجازات التى تحققت خلال عام ١٩٩١، وعن المحور الاقتصادى، ينتقد محلل الجماعة الإسلامية، المظاهر التالية والتى ترتبت عن إقامة "دورة الألعاب الإفريقية الخامسة في ١٩٩١/١٠/٢٠ والتى شاركت فيها أكثر من ٤٦ دولة بوفودها على نفقة الدولة التى قدرت تكاليفها بما يزيد على ١,٥ مليار جنيه مصرى كانت كافية لإنشاء مئات المشروعات التى تسهم فى حل مشكلة البطالة لدى الشباب والتى إعترف بشأنها عاصم عبد الحق وزير القوى العاملة بأن الدولة عاجزة عن توفير ٤٥ ألف فرصة عمل سنويا للخريجين والشباب (..). وعلى نفس نمط التحدى والإستفزاز إفتتح فى ١٩٩١/١١/٣٠ مهرجان القاهرة السينمائى الذى شارك فيه أكثر من ٣٠٠ فنان وقدمت فيه الجوائز بآلاف الجنيهات للساقطين والساقطات من مختلف دول العالم والتى قدرت بـ٤٤ دولة مشاركة في المهرجان الذى إستمر لمدة ١٥ يوما عرض خلالها أكثر أفلام الجنس والشذوذ العلنى لكبار ساقطات الدول الأوربية والأمريكية. وتؤكد نشرة الجماعة الإسلامية أن الزراعة قد دمرت"كل قدرات مصر الزراعية والتى كانت تنفرد ببعضها بين دول العالم فأضحت فى نهاية العام المنصرم تستورد ٧٠٪ من الغذاء وإنهيار محصول القطن وإنخفاض صادراته من ٧ ملايين قنطار إلى ٢٠ الف فقط (..). أما على صعيد التعليم الذى بدا وكأن الشعب تثقيفه يؤرق النظام فألغيت مجانية التعليم وإرتفعت نسبة التسرب أى المتخلفين عن العملية التعليمية إما بتركها نهائيا أو الرسوب إلى ٢٠٪ وكذلك بلغت نسبة الأطفال الذين ليس لهم أماكن فى المدارس ٢٠٪ من مجمل التلاميذ هذا فى الوقت الذى ينفق فيه سنويا قرابة ثلاثة مليارات على القرى السياحية و التى لاتستخدم إلا لمدة أربع أو ست أسابيع". أما الرعاية الصحية تشير النشرة إلى "ماصرح به وزير الصحة أمام لجنة الصحة بمجلس الشعب من أن الدولة تنفق (٥٠ قرشا) سنويا على الرعاية الصحية لكل طالب هذا فى الوقت الذى خصص فيه المجلس الأعلى للشباب والرياضة مبلغ (٦ ملايين جنيه) لتطوير الملاعب المفتوحة فى القرى والمدن فى محافظات مصر(..). كما كان عام ١٩٩١ خير شاهد على إهدار المال العام نتيجة التوسع فى إنشاء القرى السياحية والتى بلغت مساحة إحداها (٢٠ ألف فدان) فى الوقت الذى توجد فيه آلاف الوحدات السكنية خالية دون سكان فى مدينة السادات وغيرها من المدن لعدم توفر أى مرافق فيها.. أما نار الغلاء التى إكتوى بها الشعب المصرى(..) قدرتها الغرف التجارية فى القاهرة فى أحدث تقاريرها بأن نسبة إرتفاع

أسعار السلع والطاقة ومـواد البنـاء تزيد علـى ٤٥٠٪ وعلقت وكالـة رويـتر بقولهـا أن الشعب المصرى يواجه غلاء الأسعار بمقاطعة بعض أنواع السلع والطعام".

ثم تنتقل (نشرة الجماعة الإسلامية) لتؤكد للقارئ على أن السياسة الخارجية للدولـة، لم تكن افضل حالا من السياسة الداخلية، ويركز المحلل على قضيتين أساسيتين فيقول:

"مع مطلع عام١٩٩١ بدأت حرب تدمير العراق وتخريب الكويت بمشـاركة فرقتيـن من الجيش المصرى كانتا بمثابة الغطاء للقوات الامريكية وحلفائهـا.. وإسـتمر القصـف الجوى لمدة ٤٠ يوما تشارك فيه نحو ٢٠٠٠ طائرة بمعدل ٣٠٠٠ قذيفة يوميا وأعـادت شعب العراق إلى عهد ماقبل الثورة الصناعية وتركته بلا ماء أو مجارى.. كما أحرقـت الحرب مائة بئر كويتى بتكلفة مائة مليون دولار يوميا هى فى الاصل رصيد الشعوب المسلمة بغض النظر عن كونها فى أراضى الكويت أو العراق.. كمـا قدمـت السـعودية والكويت والإمارات نحو ٣٧ مليار دولار هى جملة رواتب الجنـود وإطعـامهم وذخـائر للأسلحة وتعويضات للدول المضارة بالحرب. والثانية فـى ١٩٩١/١٠/٣٠ بـدء مؤتمـر السلام فى مدريد فى محاولة مصرية مفضوحة لجر كـل شـعوب المسـلمين فـى الشـرق الأوسط إلى كامب ديفيد أخرى يتم بمقتضاها الإعتراف بإسرائيل وبأحقيتها فـى إحتـلال أرض فلسطين". وبعد أن عدد المحلل السياسى للجماعـة الإسـلامية، الإنتقـادات العديـدة على الآداء السياسى للحكم، يصل فى النهاية إلى هدف النشرة، وهو تحريض الجمـاهير على نظام الحكم.

وما نلحظه فى هذه النشرة، أن خطاب سياسيا متماسكا، آخذ فى النمو داخل الجماعة الإسلامية مختلفا إلى حد كبير عن الخطاب الذى كان سائدا من قبل. وتتمثل ملامح هـذا الخطـاب الجديد فـى أسـتخدام مظـاهر الأزمـة الاقتصاديـة كمـادة اساسـية للتحريـض الجماهيرى، دون أن يرتكز التحريض اساسا على نقد مظاهر الانحلال الخلقى أو غياب الدين كما يحدث عادة فى خطاب الجماعة من قبل.

٣)المؤتمرات واللقاءات الجماهيرية

أولت الجماعة الإسلامية إهتماما كبيرا لعقد المؤتمـرات واللقـاءات الجماهيريـة، فـى المناطق التى تسيطر عليهـا ولـم تشـذ الجماعـة عـن هـذا الإهتمـام، فقـد دأبـت الجماعـة الإسلامية هناك على عقد لقائها الإسبوعى فى أبرز شوارع إمبابه، وهو شارع الأقصر،

وأمام مسجدها خاتم المرسلين. ويمثل هذا اللقاء أهمية لنشاط الجماعة، فهو أداة هامة فى الدعاية لأفكار الجماعة، وللحفاظ على تماسك عضويتها، والإبقاء على حماسهم من خلال صورة الجماعة القوية المتحدية التى تقيم مؤتمرا جماهيريا توجه فيه إنتقادات حادة وقاسية لسياسة الدولة وللمسئولين، دون أن تقدر المؤسسات الأمنية على إيقاف هذه المؤتمرات. وفى الواقع فإن هذا الحماس، الذى ينتقل إلى جماهير أوسع من المتعاطفين مع الجماعة، له ما يبرره. فالجماعة الإسلامية، هى القوة السياسية الوحيدة، فى مصر التى تعقد مؤتمرات جماهيرية دون حصول على تصريح أمنى كما ينص القانون، ناهيك عن ترديد شعارات وهتافات وكلمات تمثل خروجا وتحديا للقانون، بينما رجال الأمن - آنذاك - لا يقدرون على الإقتراب من ساحة المؤتمر، خشية الصدام مع المجموعات العسكرية للجماعة التى تتولى مهمة "تأمين" المؤتمر.. ولم يكن صعبا على أى مراقب، أن يلاحظ نظرات الإعجاب والزهو التى أحاط بها جمهور المؤتمر عناصر "التأمين" الذين يمكن تمييزهم بسهولة. تقوم هذه العناصر بالمجئ والذهاب حول المؤتمر، حاملين شنطا صفراء "جربندايه" هذه الحقائب ممتلئة بنوع من المفرقعات، حسبما أبلغنى قياديون فى الجماعة يجرى إستخدامها حال قدوم الشرطة.

فى ظل هذا المناخ المحموم، يأتى خطاب الجماعة الإسلامية المتشدد فى هذه المؤتمرات ليزداد حماس الحضور الذى يبادر عدد منه بالهتاف، والتهديد والوعيد. عندئذ يزداد إعتقاد أعضاء الجماعة الإسلامية بأنهم قادرون على تحدى السلطة القائمة. ولم لا ؟ فقد سيطروا على إمبابه، وعلى مناطق آخرى ويتدعم لديهم الإحساس بقرب إنتصارهم.

واللقاء الإسبوعى الذى تعقده الجماعة الإسلامية فى كل المناطق له ترتيب لا يتغير. يبدأ بعد صلاة المغرب وينتهى مع صلاة العشاء. وخلال هذه الفترة، يذاع فى المؤتمر فقرتان أساسيتان.. الأولى هى كلمة مطولة لأحد القيادات تتناول موقف الجماعة من القضايا المثارة. الفقرة الثانية هى نشرة الأخبار "الإسلامية" على حد تعبير المتحدث، وتتناول أخبار الجماعة فى مصر، وأحوال المسلمين عربيا ودوليا. وبإنتهاء الفقرتين يعتلى المنصة الأمير - فى العادة - ليعطى بعض التوجيهات الخاصة بشئون الجماعة.

ونورد هنا مقتطفات مما تم بأحد هذه اللقاءات الإسبوعية قبيل الحملة الأمنية على إمبابه التى جرى تنفيذها فى ديسمبر ١٩٩٢.

كان هذا اللقاء منعقدا فى شارع الأقصر أمام مسجد خاتم المرسلين. فى خلفية منصة المتحدثين توجد لافتة كبيرة مرسوما عليها شعار الجماعة وهو عبارة عن كتاب مفتوح وسيف فى منتصفه ومن خلفه قرص الشمس. يفتتح المذيع المؤتمر بكلمة دينية حول أهمية العمل الجماعى والمنظم.[١٤] وبعدها يقدم المذيع المتحدث الرئيسى للمؤتمر غالبا ما يكون أمير الجماعة فى إمبابه أو أحد القيادات الرئيسية بها. فى هذا اللقاء تحدث الأمير يحيى على، المسئول عن عمل الجماعة الإسلامية فى إمبابة وهو أحد قيادات الجماعة التى فرت من ديروط إلى إمبابه. رد الأمير فى كلمته على سلسلة مقالات انتقد فيها إبراهيم نافع، رئيس تحرير جريدة الأهرام، مسلك وزير الداخلية السابق عبد الحليم موسى بإجراء مفاوضات مع لجنة من علماء الدين المعتدلين الذين توسطوا بين الدولة والجماعة الإسلامية بهدف وقف أعمال العنف. أوضح أمير الجماعة أن أعمال العنف لم تبدأ إلا ردا على عنف الدولة وبهدف وقف هذا العنف. ثم إنتقل المتحدث إلى شرح الأوضاع المتدهورة فى مدينة ديروط بأسيوط والممارسات الأمنية هناك وأوضح تفصيلا ما أسماه بضرورة الجهاد ضد قوات الأمن فى ديروط واصفا ما يحدث بأنه حرب أهلية.[١٥]

إن مسئول الجماعة الإسلامية حاول أن يقنع الحضور بأن الجماعة قوية وأن جناحها العسكرى له اليد الطولى وتواجه بشراسة قوات الأمن. ثم تأتى النشرة الإخبارية للجماعة لتؤكد على نفس المعنى ويبدو أن الهدف واحد فى الحالتين وهو تقوية الشعور بالثقة لدى أعضاء الجماعة والمواطنين الذين إلتفوا حول المؤتمر ليستمعوا إلى إذاعة من نوع مختلف. تمثل هذه الإذاعة، التى تستخدم "ميكروفون" يكفى لتغطية دائرة واسعة، أداة هامة لنشر فكر الجماعة وتساعد على بناء نفوذها الجماهيرى والسياسى، حيث يكون أثر هذه الأخبار على المتلقى بالغا، وتؤكد لديه بأن سلطة آخرى لها جهازها الإعلامى قد تولت مقاليد الأمور فى المنطقة.. فى هذا اللقاء ركزت النشرة على عمليات العنف المتبادل بين الشرطة والجماعة الإسلامية. ونورد هنا نص النشرة التى أذيعت فى هذا اللقاء، دون تدخل منا سوى إجراء بعض الإختصارات، فقد فضلنا أن

---

[١٤] تسجيل لوقائع اللقاء الإسبوعى للجماعة الإسلامية بإمبابة، يوليو ١٩٩٣

[١٥] نفسه

يتعرف القارئ بنفسه على الطريقة التى تصيغ بها الجماعة مواقفها من الأحداث المتلاحقة، مكتفين بالإطار العام لهذا الخطاب والذى حددناه من قبل.

تفاصيل النشرة الإخبارية[١٦]

"الرصاصات الربانية تصيب محمد عوض مأمور سجن إستقبال طره"، هاجم مسلحون محمد عوض مأمور سجن إستقبال طره، فقد أطلق المسلحون النار عليه وهو فى طريقه من منزله فى حلوان إلى عمله وتقول الأنباء أن رصاصتين فقط قد أصابتاه فى كتفه الأيسر وأصيب معه سائقه فى كتفه الأيمن وكان المهاجمون وهم ثلاثة أشخاص يقود أحدهم السيارة والآخران قاما بإطلاق وابل من الرصاص من مؤخرة السيارة وعلى مسافة قريبة من سيارة محمد عوض حتى أن إثنتا عشر رصاصة قد إخترقت السيارة فأصابت عدة أعيرة آخرى فرامل السيارة، ويبدو أن الرصاصات الربانية التى ستلاحق أعداء الله كانت كثيرة ونافذة فى هذا.. ولكن الحكومة البلهاء كى توارى خيبتها وهزيمتها أمام قدرة الله عز وجل وإرادته أظهرت أنها رصاصتان فقط وذلك على عكس ما هو واضح من عدد الرصاصات التى أصابت السيارة...

إستمرار مأساة العصر فى البوسنة والهرسك

أكد الشيخ صالح أحمد مفتى جمهورية البوسنة والهرسك أن الهجوم والحرب الدائرة الأن فى البوسنة هى حرب دينية وهدفها الرئيسى هو القضاء على الإسلام، وقال فى مؤتمر صحفى عقد أمس الأول أن وضع صربيا الصليبية فى البلقان كوضع إسرائيل فى الشرق الأوسط وأشار إلى إستعداد بلاده للتضحية بنحو ثلاثة ملايين شهيد من أجل أن يبقى الإسلام فى البوسنة والهرسك. وأوضح أن القوات الصليبية هدمت أكثر من ٦٧٠ مسجدا من مجموع المساجد التى يبلغ عددها ١٥٠٠ مسجد ٠ وقال أن الدول الاوروبية الكافرة هى التى سمحت بهذه المذابح من البداية، وأكد أن المئات من المتطوعين الصرب قد تلقوا تدريباتهم العسكرية لأعمال العنف والقتل فى إسرائيل وذكر أن عدد القتلى وصل الى ٥٠ ألف شهيد ٠

---

[١٦] نفسه

فى دمنهور مباحث أمن الدولة تهدم المساجد

مسجد الصحابة فى دمنهور هو أحد المساجد التى يقصدها النـاس المصلـون ومئـات الأطفال الذين يحفظون القرآن وقد تعرض المسجد الى بعض التشققات ممـا كـاد يهـدد بسقوط جدران المسجد، فقام الأهالى بجمع تبرعات لترميم المسجد وإعادة بناء مـا تهـدم منه، ولكن يبدو أن ذلك لم يعجب مباحث أمن الدولة بدمنهور فحشدت الجيوش وجمعت القوات للقبض على كافـة أهـالى المنطقـة الذيـن جـاءوا للمسـاهمة فـى عمليـات الـترميم ويتساءل الأهالى عـن سـبب هـذه الهجمـة الشرسـة والسـؤال موجـه إلـى شـيخ الأزهـر" (انتهى).

وبانتهاء نشرة الأخبار، تأتى توجيهات أمير الجماعـة الإسـلامية لأعضـاء الجماعـة، ويؤكد فيها ضرورة مواصلة العمل •بينما ينفض المؤتمر بـترديد شـعارات حماسـية•• ويبدأ المواطنون فى الإنفضاض من حول المؤتمر بعد أن تأكدت لديهم صورة الجماعـة المتحدة والقوية فى مواجهة سلطات الدولة.

المحور الثانى: لجان العمل الاجتماعى

فى لقائى معه قال مسئول الجماعة الشيخ يحيى على: "كل الشعب المصـرى سـاخط حاليا.. بدرجة يتمنى لو إنهار النظام الحاكم..نظرا لحياة الضنك التى يعيشها هذا الشعب المغلوب على أمره.. أسألوا الأهالى عن الجماعة الإسلامية ودورها فى خدمة وتخفيـف المعاناة عليهم.. إن إجابات أهالى إمبابه هى أفضل رد على هؤلاء الكتاب الذين يتهمون الجماعة بأنها إرهابية وتستخدم القوة فى مواجهة الناس".[١٧]

لقد كان الشيخ محقا ومخطئا فى ذات الوقت، صحيح أن الجماعة لعبـت دورا بـارزا فى تقديم الخدمـات للمواطنيـن، ولكنهـا أيضـا إسـتخدمت العنـف فـى فـرض تصوراتهـا المعتقدية على المواطنين. لكن كيف نفذت الجماعة دورها الخدمى؟؟

فى جميع المناطق التى تحظى الجماعة بوجود مؤثر فيها، تشكل هذه الجماعـة لجنـة من قياداتها تطلق عليها "لجنة العمل الإجتماعى".. فى هذا السياق يقول طلعت فؤاد قاسم المتحدث بإسم الجماعة فى الخارج": إن فكر الجماعة الإسلامية متكـامل.. حيـث يوجـد

---

[١٧] حوار للباحث مع الشيخ يحيى على، إمبابة، ٢٣ سبتمبر ١٩٩٢

مستويات عديدة فى عملنا.. ومن بينها الدعوة ولها أشكال مختلفة ومتعددة، فهى ليست فقط الخطب، المحاضرات، المؤتمرات، البيانات... إلخ، لكن هناك أيضا العمل الاجتماعى الذى يتم إعتماده فى أنشطة وخطط عمل الجماعة، وتقوم به اللجنة الاجتماعية.. وهذه اللجنة مسألة حيوية لنشاط الجماعة فى المناطق التى تتواجد فيها مثل عين شمس وإمبابه وأسيوط وغيرها... ومهمة هذه اللجنة هى تحقيق التكافل الاجتماعى.. وعمل هذه اللجان فى تلك المناطق من ناحية أزعج أجهزة الأمن لأنها جعلت الناس تلتف حول الجماعة ومن ناحية ثانية فتحت مجالات واسعة لعمل الجماعة".[١٨]

ويقول أحد قيادات الجماعة فى إمبابه: "تمكنت الجماعة الإسلامية من خلال عمل لجنة العمل الإجتماعى من توسيع نشاطها ونفوذها، وقد بدأنا العمل فى هذه اللجنة مع عام ١٩٨٨.. إهتمت هذه اللجنة بحل المشاكل التى يعانى منها المواطنون فى الحى، وركزنا العمل فى هذا السياق على المواطنين الفقراء، فكان لدينا مشروع خاص بالتلاميذ الأيتام فى الحى، فمن خلال مسئولى الجماعة عن المناطق المختلفة يتم إعداد كشف بأسماء التلاميذ الأيتام.. ومع مطلع كل عام دراسى، يذهب عدد من مسئولى الجماعة إلى المنازل التى جرى حصرها، ونعطى لكل تلميذ شنطة كتب، وملابس المدرسة، وكراريس وأقلام، وحذاء وشارات. كذلك فى الأعياد مثل عيد الأضحى، يذهب مسئولوا الجماعة إلى الجزارين فى حى إمبابة، ويطلبوا منهم تخصيص كمية من اللحوم للفقراء، وكذلك من محلات البقالة، ويتم توزيع اللحوم والبقالة التى تشمل عادة أرزا ومكرونة، على المواطنين الفقراء. كما كنا نذهب إلى محلات القماش التى يتطوع أصحابها بتخصيص كميات منها أيضا".

ويضيف المتحدث: "بالإضافة إلى ما سبق، تمكنت الجماعة من إنشاء صندوق خيرى، كانت ميزانيته من تبرعات رجال الجماعة من التجار فى الحى. ومن خلال هذا الصندوق وبدعم سخى من بعض الأغنياء تمكنا من إقامة عدة مشروعات منها مشغل حيث تم شراء عدد من ماكينات الخياطة، أيضا تطوعت مجموعة من الشباب بجمع

---

[١٨] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

الملابس المستهلكة والتى تفيض عن حاجة المواطنين، ويعاد غسيلها وتنظيفها وخياطتها ثم يعاد توزيعها على الفقراء".[19]

وفيما يتعلق بالمشاكل التى تحتدم بين المواطنين فى الأحياء الشعبية، شكلت الجماعة الإسلامية "لجنة صلح" لحل المشاكل العائلية والنزاعات التى تنشب بين الجيران فى الحي. وحسبما يقول متحدث الجماعة، لاقت هذه اللجنة وأحكامها التى تفصل فى النزاعات وفق المفهوم الإسلامى، إستحسانا من المواطنين، خاصة فى ضوء تعرضهم لقسوة رجال الشرطة إذا ما ذهبوا إلى أقسام البوليس.

إن الدور الخدمى الذى لعبته الجماعة الإسلامية فى إمبابه حقيقة لا تقبل الشك. وقد أقرت الجرائد الرسمية بذلك. فى هذا السياق أوردت جريدة "الأهرام" وقائع ما كانت تقوم به الجماعة فتشير إلى أن الجماعة بدأت بمد يد المساعدة لعدد من أهالى الحى، إصلاح ذات البين بين زوجين متخاصمين على وشك الطلاق، تحصيل دين من شخص إمتنع عن رده إلى صاحبه، تأديب إبن عاق تطاول على أمه، توزيع كساء ونقود على المعدمين، فض مشاجرات عنيفة بين الجيران.. فإستجاب لهم الأهالى، بل ولجأوا إليهم فى قضايا كثيرة بديلا عن القانون وإجراءاته الطويلة التى لا تعيد الحقوق لأصحابها من بطء وغباء وطول الإجراءات فى المحاكم وأقسام الشرطة !!.. ثم إتجهوا إلى جمع تبرعات من القادرين من أصحاب المحلات والورش الذين كانوا يدفعونها عن طيب خاطر. ومع تكرارها كاد يتوقف الكثيرون ولم يجرأوا على ذلك نظرا لسطوة الجماعة.[20]

إن هذه الخدمات التى تقدمها الجماعة الإسلامية للمواطنين الفقراء، ربطت بوعى فيما بينها وبين هؤلاء المواطنين، وأصبح دفاع الفقراء عن هذه الجماعة وإطارها فى العمل، هو فى ذات الوقت دفاع عن استمرار تلقيهم هذه المساعدات. كما أدت هذه المساعدات إلى إرتباط صورة عضو الجماعة فى ذهن هؤلاء المواطنين بالرجل "التقى الورع" ومن ثم فإن تعرضه للإعتقال أو الملاحقة الأمنية، يعزز لدى هؤلاء المواطنين ويؤكد إنطباعهم عن السلطة الغاشمة لهذه الدولة.

---

[19] مقابلة مع أحد قادة الجماعة الإسلامية فى إمبابه

[20] نبيل عمر، جريدة الأهرام، ١٩٩٢/١٢/٨

وحسبما نرى فإن هذه الجماعة الإسلامية، سعت لتطوير خطابها السياسى، منذ النصف الأول من الثمانينات ليقترب - نسبيا - من مشاكل المواطنين، وهناك وعى يتنامى فى أوساط الجماعة حول أهمية تبنى القضايا "المعيشية" للمواطنين التى كان تناولها شبه قاصر على اليسار العلمانى. وأبرز نموذج لذلك هى الضغوط التى مارستها الجماعة الإسلامية فى مناطق مختلفة، ومنها إمبابة، من أجل وقف قرار رفع سعر رغيف الخبز، وقد حصلت من أرشيف الجماعة فى إمبابة على عدة منشورات جرى توزيعها فى إمبابة وعين شمس والمنيا وبعض المناطق الآخرى. أخترنا أحد النماذج وهو المنشور الخاص برفع سعر رغيف الخبز. يتضمن المنشور ثلاث فقرات أساسية، الأولى توضح آثار رفع سعر الخبز على المواطن، والثانية الربط بين رفع سعر الخبز وبين " الفساد فى نظام الحكم"، والثالثة تربط فيها الجماعة بين مصيرها ومصالح المواطنين، وأن الضربات الأمنية توجه لها نتيجة دفاعها عن هذه المصالح. تشير الفقرة الأولى من المنشور:

١) **أيها المسلمون..** هل تعرفون كم سينفق الشخص إذا إرتفع سعر الرغيف إلى ٥ قروش!! إذا كان متوسط إستهلاك الفرد ٥ أرغفة فى اليوم، فيكون إستهلاكه ١٥٠ رغيفا شهريا بتكلفة قدرها ٧,٥ جنيهات.. أى أن الأسرة المكونة من أبوين وطفلين تنفق ٣٠ جنيها على الخبز فقط !! والمكونة من الأبوين وثلاثة أولاد ٣٧,٥ جنيها وإن كانوا ستة فتنفق ٦٠ جنيها.. على الخبز فقط !! أى أن المرتب كله ينفق فى شراء الخبز.. وفقط!!

فمن أين يأتى الناس بالخضار واللحم، والسكر والشاى والتموين.. ومن أين يأتون بالكشف والعلاج والكساء ؟! ومن أين يدفعون إيجار السكن والمواصلات وفواتير الماء والكهرباء ؟! ومن أين يسددون مصاريف المدارس للصغار.. ونفقات الجامعة للكبار ؟!

٢) **أيها المسلمون..** إن الوزراء الذين أصدروا قرار رفع سعر رغيف الخبز يقبض كل منهم ٥٠٠ جنيه شهريا، غير الحوافز والبدلات والمكافأت، وغير النهب والنصب وأعضاء مجلس الشعب الذين صفقوا لهذا القرار الظالم يقبض كل منهم ٧٠ جنيها عن كل جلسة تصفيق.. إنهم رفعوا الدعم عن الرغيف ثم حولوه على المسارح والملاهى والأوبرا.. وذهب الباقى إلى عصابة المحجوب، وتوفيق عبد الحى وهدى عبد المنعم وعبد الحميد حسن وغيرهم وغيرهم..

٣) **أيها المسلمون..** إن الحملة الناجحة التى قادتها (الجماعة الإسلامية) ضد رفع سعر الرغيف تسببت فى تأخير تنفيذ هذا القرار الظالم، والآن تستعد الحكومة لتوجيه ضربة قوية للجماعة الإسلامية بدأتها بحملة إعلامية تتهم الشباب المسلم بالتطرف والإرهاب وفرض الإتاوات وتكفير المسلمين تمهيدا لحملة بوليسية ومزيد من الرصاص، وسفك الدماء كما حدث فى عين شمس (والله من ورائهم محيط)..أيها المسلمون.. فلنتلاحم سويا.. ولنكن صفا واحدا، لنقاطع مخابز الظلم ولنتصدى للمجرمين.[٢١]

إن هذا الربط الذى قامت به الجماعة الإسلامية بين مصيرها حيث "تستعد الحكومة لتوجيه ضربة قوية للجماعة " وبين دورها فى الدفاع عن مصالح المواطنين، أدى إلى دهشة المواطنين فى حى إمبابه مما تنشره الصحف من صور للمطلوب إعتقالهم من أعضاء الجماعة لإرتكابهم أعمال عنف، حيث عبروا عن دهشتهم قائلين:" مش معقول... ده بتاع ربنا".[٢٢]

لكن هذا الوعى المتنامى لدى الجماعة الإسلامية بضرورة الإرتباط بمشاكل الناس، يعوقه دائما، نزوع الجماعة لتطبيق قاعدتهم الأثيرة "تغيير المنكر" بالقوة.. وسوف نوضح الإطار الفكرى لهذه القاعدة عند حديثنا عن الحركة الإسلامية وقضية العنف فى الفصول القادمة.. وسنركز فى المحور التالى على تطبيقات هذه القاعدة فى حى إمبابه.

المحور الثالث: إقامة المجتمع الإسلامى من أسفل

فى كل المناطق التى تتواجد فيها الجماعة، تسعى دائما، بعد فترة من نموها، أن تفرض تصوراتها المعتقدية على الناس بالقسر، فينبغى على الناس فى هذه المنطقة أن يلتزموا برؤية الجماعة للنواهى والأوامر التى ينص عليها الإسلام. فالأفراح والفرق الموسيقية وعروض المسرح، وكذلك الإختلاط بين الجنسين، ونوادى الفيديو، وغيرها، تمثل فى رأى الجماعة أعمالا منحرفة عن الإسلام ويجب وقفها بالقوة، أو بلغة الجماعة "صور من أعمال المنكر" التى يجب تغييرها إستنادا إلى حديث الرسول الداعى إلى تغيير المنكر أو بالقوة، كمهمة ملقاة على عاتق المسلمين.

---

[٢١] بيان بعنوان " لا لرفع سعر رغيف الخبز.. ومرحبا يا سجون "من بيانات الجماعة الإسلامية

[٢٢] نبيل عمر، جريدة **الأهرام**، ١٩٩٢/١٢/٨

فى هذا السياق قامت الجماعة الإسلامية بالعديد من العمليات التى إستخدمت فيها القوة لوقف الأنشطة التى تراها من المنكرات ويدعو الإسلام لإزالتها. وقد شملت هذه العمليات – وفق ما أشارت له بعض الصحف – إحراق محلات الفيديو، تهديد السيدات غير المحجبات برش ماء النار على وجوههن، إغلاق الكوافيرات، منع الفرق الموسيقية من إحياء الأفراح.[٢٣]

إن عمليات تغيير المنكر باستخدام القوة، بدأت مع قرار الجماعة الإسلامية فى إمبابه بإنشاء "خلايا" مسلحة تتولى مسئولية " تأمين " مؤتمرات وقيادات الجماعة، وكذلك الإشراف على فرض تصوراتهم المعتقدية فى الحى وإزالة ما يتناقض مع هذه التصورات. ويحيطنا أحد القيادات بأسباب نشأة هذه الخلايا المسلحة، فيقول: "بعد إقتحام قوات الأمن – ١٩٩٠ – لمسجد الإخلاص التابع للجماعة وإعتقال نحو ٩٠ شخصا، قررت الجماعة تشكيل مجموعة يوكل لها بعض المهام الأمنية. وتم تكليف أحد قيادات الجماعة فى إمبابه – الشيخ جابر – لإنشاء والإشراف على عمل هذه المجموعة.. وبالفعل تكونت هذه المجموعة من ١٢ شخصا فى البداية ثم زاد عددها".[٢٤]

وقد إكتسب الشيخ جابر قائد هذه المجموعة شهرة واسعة بعد تصريحاته "النارية" لوكالة أنباء رويتر فى ديسمبر ١٩٩٢ والتى وصفت حى إمبابه بأنه جمهورية مستقلة تخضع للجماعة الإسلامية. لكن عمل هذه المجموعة لم يتوقف عند تأمين مؤتمرات الجماعة، إنما إمتد للإشراف على عمليات تغيير المنكر، وأصبح لهذه المجموعة ولقائدها سطوة ونفوذ كبيرين فى الحى. وحسبما يروى عدد من أهالى الحى، فان الشيخ جابر، الذى كان محبوبا من الأهالى، كان يتدخل لصالح "الفقراء وللناس اللى ملهومش ظهر أو قوة – يقصد الضعفاء – ضد المجرمين وأصحاب النفوذ المنتشرين فى إمبابه". وفيما يبدو فإن مجموعة الشيخ جابر كان نفوذها يزداد على حساب نفوذ العائلات الكبيرة القبلية، أو أن صراعا حول النفوذ دار بينهما، لكن حسبما تدل الشواهد الظرفية، فإن جابر تمكن من حسم الصراع لصالحه. كثرت شكاوى المواطنين البسطاء للحصول على حقوقهم من أصحاب النفوذ، وقد أبدى جابر تجاوبا كبيرا مع هذه الشكاوى، حتى أصبحت موافقته على شكوى، تعنى حصول صاحبها على حقوقه.

---

[٢٣] نفسه

[٢٤] مقابلة مع أحد قادة الجماعة الإسلامية فى إمبابة

إذا كانت هذه الأعمال تجذب للجماعة عددا من المواطنين خاصة من البسطاء، فإن عمليات تغيير المنكر مثل تحطيم الأفراح " تطرد " عددا آخر. كما أن إستخدام العنف فى هذه العمليات، تعضد شكوك المواطنين تجاه الجماعة الإسلامية، خاصة فى ضوء دعاية العائلات الكبيرة المنافسة لهم وأجهزة الدولة عن "المتطرفين"، وهو ما يعوق إلى حد كبير سعى الجماعة للإرتباط بالجماهير. وهذا التحليل - إن صح - يجعلنا نعتقد أن هناك رؤيتين متضاربتين داخل الجماعة حول أسلوب العمل. تتبلور الرؤية الأولى فى دفع الجماعة تجاه تبنى قضايا إقتصادية تهم قطاعات جماهيرية واسعة وهو ما يمكن تسميته "بتسييس" عمل الجماعة وتجذيره أكثر فأكثر، بينما تتمثل الرؤية الثانية فى دفع الجماعة دوما تجاه قضايا دينية "مثل تغيير المنكر" وتجاه أعمال العنف.. أن قدرة الجماعة على النمو مرهون فى تقديرنا، بحسم هذا التضارب لصالح تسييس الجماعة وتبنى مواقف مدافعة عن الفقراء.

وقبل أن نغلق ملف إمبابة كنموذج لهجرة كوادر الجيل الثانى فى الجماعة الإسلامية من الصعيد إلى القاهرة ينبغى التذكره بأن الجماعة قررت فى ذات الوقت إرسال بعض كوادرها إلى أفغانستان لدراسة الساحة الأفغانية وهو ما يمثل الهجرة الثالثة لكوادر هذا الجيل فى حياة الجماعة. من ناحية ثانية فأننا ذكرنا أن قيادات حركة الجهاد الإسلامى ثانى فصائل تيار الجهاد بعد الجماعة الإسلامية والتى يقودها من الخارج الدكتور أيمن الظواهرى قررت تكليف من يفرج عنه من عناصر التنظيم بعد صدور الأحكام فى قضية الجهاد فى عام ١٩٨٤، بالسفر إلى أفغانستان لأكتشاف الساحة هناك.

(٤)

الهجرة الى بيشارو

مع بداية الغزو السوفييتى لأفغانستان فى ٢٧ ديسمبر عام ١٩٧٩ تصاعدت أحتجاجات دولية، ونشطت دول عديدة فى أدانة هذا الغزو،وشرع بعضها فى تقديم مساعدات مباشرة للمعارضين لهذا الغزو. ولأسباب خاصة بالمصالح الأمريكية فى إطار الصراع مع الإتحاد السوفييتى، جرى تكليف جهاز المخابرات الأمريكية بإعداد التصورات المناسبة للتعامل مع الغزو السوفييتى. وكان التصور السائد داخل أروقة المخابرات الأمريكية والمدعوم من مستشار الرئيس الأمريكى للأمن القومى هو إستغلال هذا الموقف بهدف إستنزاف الإتحاد السوفييتى. فى هذا السياق إعتمدت الإدارة الأمريكية برنامجا لدعم المجاهدين الأفغان بالأسلحة والأموال بتعاون مع باكستان التى كانت تحتفظ بعلاقات وطيدة مع أمريكا. وحسبما يوضح يوسف بودنسكى، المشرف على لجنة تقصى الحقائق المنبثقة عن الكونجرس الأمريكى والمعنية ببحث ما أسمته بظاهرة "الإرهاب" المرتبط بالحركات الإسلامية، فإن الإدارة الأمريكية قررت نسج علاقة بين المخابرات الأمريكية والجماعات الإسلامية ليس العاملة فى الساحة الأفغانية فحسب، إنما إيضا تلك التى تعمل فى مناطق أخرى بهدف توجيه كل الجهود لمقاومة الإحتلال السوفييتى على الأراضى الأفغانية.[١] وعلى صعيد آخر تم افتتاح أول مركز لإستقبال المتطوعين الراغبين فى السفر إلى أفغانستان فى ولاية نيويورك بوا سطة مصطفى شلبى الذى استضاف الشيخ عمر عبد الرحمن فى أمريكا بعد ذلك. وحسبما تشير المعلومات فإن هذا المركز وفروعه التى بلغت ١٧ فرعا فى أمريكا لعبوا دورا هاما فى سفر مواطنين عرب هاربين من بلادهم إلى أفغانستان.[٢] ووفقا لمعلومات لجنة الكونجرس فإن عدد "الأفغان العرب" كان فى بداية الثمانينات ٣٥٠٠ عربى قادمين من دول عربية و شاركوا فى فصائل المجاهدين المختلفة. وفى النصف الثانى من الثمانينات إرتفع الرقم ليصل إلى ١٦ ألف عربى فى صفوف "حزبى إسلامى" الذى

---

[١] أنظر عرض لكتاب يوسف بودنسكى "الهدف أمريكا".. مجله المصور ١٩٩٣/١٢/٣٠.

[٢] نفسه

يقوده قلب الدين حكمتيار ذو العلاقة الوثيقة بالمخابرات الأمريكية. وقد أكد يوسف يودنسكى على أن حكمتيار كان عميلا للمخابرات منذ عام ١٩٧٦.[٣] فى مصر لم يكن الوضع مختلفا عما يحدث من دعم أمريكى للمجاهدين الأفغان والمساهمة فى سفر العرب إلى أفغانستان، وربما لهذا السبب نشطت الحكومة المصرية فى نفس المجال بصورة كبيرة. فكانت مصر من أولى الدول التى أدانت الغزو، ودعت إلى دعم القوى الأفغانية فى نضالها من أجل مقاومة الحكومة الأفغانية الموالية للإتحاد السوفييتى. وقد لاحظت جريدة الجارديان الإنجليزية هذه الحماسة التى أبدتها الحكومة المصرية، فيما وصفته بأنه "دعم غير مسبوق للمجاهدين الأفغان".[٤] فى هذا السياق أعلن كمال حسن على، وزير الدفاع آنذاك، عن تدريب الثوار الأفغان فى معسكرات الجيش المصرى.[٥] كما جددت أمانة الحزب الوطنى مناشدتها للمصريين بالتبرع للمجاهدين الأفغان.[٦]

وعلى المستوى الشعبى أعلنت النقابات عن تقديم مساعدات للمجاهدين. كانت نقابة الأطباء أكثر النقابات نشاطا حيث نظمت القوافل الطبية من الأطباء المتطوعين لتقديم المساعدات الطبية على أرض الجهاد. ولأول مرة يتخذ الموقف الرسمى خطوة غير مسبوقة عانى منها لفترات طويلة فيما بعد، حيث دعا مجلس الشعب إلى إرسال متطوعين لأفغانستان.[٧] نشطت المؤسسة الدينية ممثلة فى الأزهر فى إقامة مؤتمرات حيث تحدث فيها مسئولون عن دعم الجهاد الأفغانى كفرض على المجتمع المصرى، وعن مساندة الشعب الأفغانى المسلم ضد الكفار الملحدين. وهذه افكار تماثل مكونات الخطاب الدينى لدى الإسلاميين الراديكاليين وكانت مبررا لاغتيالهم للسادات فى حادث المنصة بأعتبار أن الجهاد فريضة غائبة. ونشطت فصائل الإسلام السياسى فى الشارع المصرى، من خلال المساجد والزوايا، فى تحميس ودفع الشباب المصرى المسلم للسفر إلى أراضى الجهاد فى أفغانستان. وتم الترويج وعلى نطاق واسع بمساندة فعالة من الإخوان المسلمين لكتب وأحاديث الدكتور عبد الله عزام وهو فلسطينى الجنسية وأحد ثلاثة من مهندسى عملية "الأفغان العرب". تخصصت كتب عزام عن الجهاد الأفغانى

---

[٣] نفسه
[٤] الجارديان - ١٥ يونيو ١٩٨٠
[٥] الأهرام ١٩٨٠/١/١٨
[٦] الأخبار ١٩٨٠/١/٤
[٧] الأهرام ١٩٨٠/١/٢٥

وكان أوسعها إنتشارا تلك التى تتحدث عن الكرامات التى تحدث فى أرض الجهاد فى أفغانستان مثل مشاهدة الملائكة وهى تحارب مع المجاهدين أو الكلاب التى تنهش جثث الجنود السوفييت الكفار ولا تقترب من جثث المسلمين التى تفوح منها رائحة المسك.[٨] ودأبت مجلة الدعوة، لسان حال الإخوان، على ترديد دعوتها لمشاركة الشباب المسلم فى الجهاد الأفغانى، وذيلت بعض الكتب المعنون "إلحق بالقافلة" التى تصدر عن دار الدعوة بالاسكندرية ارقام تليفونات وعناوين مكاتب الضيافه للمتطوعين فى باكستان وهو الأمر الذى ساعد شباب من مصر على السفر من خلال اتصالهم بهذه الأرقام كما تؤكد تحقيقات عديدة فى قضايا العنف.[٩] وقد بدأ تيار الجهاد تلقف الدعوة للسفر. رائد المدرعات عصام القمرى فى أحد جلسات، محاكمة تنظيم الجهاد فى عام ١٩٨٢، تلى بيانا بعد أن سمحت المحكمة له بالخروج من قفص الأتهام، أعلن فيه تأييد التنظيم للثورة الأفغانية طالبا من الحكومة السماح لأفراد تنظيم الجهاد بالذهاب إلى أفغانستان للتطوع بين صفوف الثوار.[١٠] هذه الدعوة لم تكن كافية لكى ينتبه المسئولون والهيئات الرسمية التى أستمرت فى ترديد دعوة السفر والتطوع.

لكن دعوة عصام القمرى لسفر عناصر الجهاد إلى أفغانستان، لم تتبلور بصورة عملية إلا عقب الأفراجات الأولى عن قيادات الجهاد مع مطلع عام ١٩٨٤. فقد قرر تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" إيفاد من يفرج عنهم إلى أفغانستان لإكتشاف الساحة الأفغانية للإستفادة بها فى تدريب كوادر التنظيم أستعدادا لجولة جديدة من المواجهة مع نظام الحكم.

فى هذا السياق يقول الدكتور أيمن الظواهرى قائد حركة الجهاد: "غادرت مصر بمعاونة كبيرة من أنصار الحركة الإسلامية فى المواقع الشعبية والرسمية. لذا كان خروجى مفاجأة وصدمة للنظام وكان المزعج للنظام أن الأمر بدا قانونيا تماما.. وقد غادرت مصر فى منتصف عام ١٩٨٥ ومررت بعدة بلدان حتى وصلت إلى باكستان حيث عملت جراحا لمعالجة الجرحى والمهاجرين الأفغان".[١١] وبعد أن أستقر الظواهرى فى بيشاور تعرف على أسامة بن لادن وهو من الأثرياء السعوديين واحد

---

[٨] إنظر فى تفصيل ذلك عصام دراز، **العائدون من أفغانستان ما لهم وما عليهم**، (القاهرة: الدار المصرية ١٩٩٢)

[٩] أنظر تحقيقات قضية العائدين من أفغانستان - أقوال المتهم هشام حسن مرسى

[١٠] صالح وردانى، **مذكرات معتقل سياسى**، ص ٣٣٣

أضلاع مثلث عملية "الأفغان العرب" مع كل من عبد الله عزام ومصطفى شلبى. وبدعم من بن لادن شرع الظواهرى فى تأسيس بيت ضيافة أطلقوا عليه أسم "القاعدة" لأستقبال الشباب العربى القادم من البلدان العربية للمشاركة فى الجهاد الأفغانى بهدف تدريبه عسكريا على الأعمال القتالية.

أما الجماعة الإسلامية، فكان أنشغالها عقب خروج كوادر الجيل الثانى من السجن هو أستعادة مواقع نفوذها فى جنوب مصر، كما أوضحنا، وبعد أن تمكنوا من هذه المهمة، اخترقوا القاهرة فى أضعف حلقاتها فى الأحياء العشوائية مثل عين شمس وإمبابة. وأثناء أنشغال الجماعة بهذه المهام، كان عدلى يوسف، وهو من أعضاء الجماعة الإسلامية فى الصعيد، يزاول مهمته الأستكشافية للساحة الأفغانية التى وصل إليها عبر السعودية حيث كان فى رحلة حج.

يقول طلعت فؤاد قاسم، المتحدث بأسم الجماعة فى الخارج: "كان عدلى يوسف، وأسمه الحركى أبو صهيب، أول من وصل إلى أفغانستان وذلك عام ١٩٨٥ عن طريق السعودية عندما وصل إليها قادما للحج ضمن فوج من جامعة أسيوط ولم يعد لمصر حيث توجه من السعودية إلى بيشاور ومنها إلى داخل أفغانستان. وتبعه على عبد الفتاح وأسمه الحركى أبو اليسر بعد الملاحقات الأمنية له فى محافظة المنيا بعد الدور البارز الذى لعبه فى الصعيد مع زملائه عقب الأفراج عنهم فى قضية الجهاد، و لحقه محمد شوقى الإسلامبولى.. وهؤلاء هم الرعيل الأول".[١٢]

فمع نشاط الجماعة الإسلامية فى الصعيد ثم القاهرة، أصبحت مصدر إزعاج لا يطاق لأجهزة الأمن. وتعاظمت الضغوط الأمنية على قيادات الجماعة وخاصة هؤلاء الذين لعبوا دورا هاما فى أحداث العنف خلال النصف الثانى من الثمانينات. كان على رأس هؤلاء على عبد الفتاح، أمير الجماعة فى المنيا الذى كان مطلوب أعتقاله.

فى هذه اللحظة التى جمعها تأييد مصرى أمريكى لدعم المجاهدين والدعوة لسفر الشباب لمشاركتهم وفى ظل ضغوط أمنية على عدد من قيادات الجماعة، كان القرار الذى أراح الجميع هو رحيل هؤلاء إلى الأفغانستان. وفيما يبدو فأن هذا الرحيل لم يلق

[١١] حوار مع أيمن الظواهرى

[١٢] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

رفضا من أجهزة الأمن المصرية، ليتكرر ذات الموقف الذى أدى بعد قليل إلى توحش فصائل تيار الجهاد عندما عادت من أفغانستان وهى تمتلك قدرات عسكرية فائقة ولتمارس أعمال عنف واسعة النطاق فى التسعينات كما سنرى.

عندما وصل على عبد الفتاح إلى مدينة بيشاور على الحدود الأفغانية الباكستانية هاربا من أجهزة الأمن بمحافظة المنيا فى جنوب مصر، لم يكن يدرى أن وجوده فى بيشاور سيدشن مرحلة جديدة فى عمر الجماعة الإسلامية. حتى الأن لا يعرف الطريق الذى سلكه على عبد الفتاح فى هروبه الكبير.. وفيما يبدو فأن هذا الطريق قد أصبح سرا للأبد بعد أن لقى على عبد الفتاح مصرعه فى عام ١٩٨٩ فى هجوم للقوات الروسية والجيش الأفغانى على قاعدة للمجاهدين الأفغان.

بعد فترة قصيرة من وصول على عبد الفتاح إلى مدينة بيشاور، التقى بالشيخ عبد الرسول سياف، أحد كبار القادة الأفغان والذى تولى فيما بعد منصب رئيس الحكومة المؤقتة للمجاهدين الأفغان فى المنفى. عقد هذا اللقاء فى عام ١٩٨٧ بمنطقة "كنر" وتم الأتفاق بين عبد الفتاح وسياف على ضرورة تشجيع عناصر الجماعة الإسلامية للقدوم إلى أفغانستان للمشاركة مع المجاهدين فى القتال ضد القوات الروسية. ومن جانبه تعهد سياف بتوفير مقار التدريب والسلاح والمال للمجاهدين المصريين حال قدومهم. كان سياف يسعى إلى الإستفادة من عناصر الجماعة فى صراعه المحموم مع الفصائل الأفغانية المتصارعة بهدف تدعيم موقفه، بينما كان هدف على عبد الفتاح -بالأضافة إلى المشاركة فى الجهاد الأفغانى - هو إتاحة فرصة ثمينة لعناصر الجماعة الإسلامية للتدريب على السلاح ثم عودتهم إلى مصر لتنفيذ الثورة الإسلامية.[١٣]

يقول طلعت فؤاد قاسم:"لقد حصلنا على مساعدات أثناء سفرنا لأفغانستان، فالدعوة للمشاركة فى الجهاد الأفغانى كانت فى أوجها وشارك عدد من المحسنين فى تسفير الناس وتم توفير تذاكر الطيران وكذلك أقيمت أماكن ضيافة للشباب فى بيشاور لإستقبالهم".

كانت أولى ثمار هذا الإتفاق هو تسهيل هروب عدد من قادة تيار الجهاد من مصر إلى أفغانستان.. ففى نفس عام ١٩٨٧، الذى جرى فيه الإتفاق بين سياف وعلى عبد

---

[١٣] إنظر التحقيقات مع المتهمين فى قضية العائدين من أفغانستان

الفتاح، وصل محمد شوقى الإسلامبولى الشقيق الأكبر للضابط خالد الإسلامبولى، الذى قاد مجموعة الجهاد فى حادث المنصة الشهير. سلك محمد الطريق المعتاد لكثير من راغبى المشاركة فى الجهاد الأفغانى وهو: القاهرة - جدة - بيشاور. استقر الإسلامبولى وعبد الفتاح فى مدينة "جاجى" على الحدود.وأستأجرا بيتا للضيافة ثم بعثا إلى زملائهم فى مصر للمجىء إلى أفغانستان. وصل طلعت فؤاد قاسم وعبد الآخر حماد وخالد حفنى وأسامة رشدى بعد أن سلكوا الطريق المعتاد أعلاه، بينما وصل ياسين همام ورفاعى طه عن طريق السودان فى فترات مختلفة خلال عام ١٩٨٩.[١٤]

ونشطت دعوة هؤلاء القادة لزملائهم فى مصر للمجئ إلى أفغانستان فى ضوء متغيرين:

الأول: تنامى الدعم المقدم من االفصائل الأفغانية، خاصة الفصيل الذى يقوده عبد الرسول سياف، للجماعة الإسلامية، حيث أتيح لهم أنشاء أول معسكر للتدريب العسكرى فى منطقة حدودية تسمى "جاجى" وأطلقوا عليه أسم معكسر الخلافة الإسلامية ". وبعد فترة أضطروا إلى نقل المعسكر إلى منطقة "خلدن" بسبب البرودة الشديدة فى منطقة "جاجى" خلال الفترة من أكتوبر إلى، مارس و قد تغير الاسم أيضا بدءا من عام ١٩٩٠ إلى "معسكر الشهيد صهيب"، وصهيب هو الأسم الحركى لعدلى يوسف، عضو الجماعة الذى فتح الجبهة الأفغانية وأول من وطأت قدماه بيشاور وقد لقى مصرعه فى إحدى العمليات العسكرية فى أفغانستان فى ١٦ مايو ١٩٩٠.[١٥]

الثانى: تصاعد المواجهة الأمنية والتضييق على عناصر الجماعة الإسلامية فى بعض المناطق، مما دفع الجماعة ولظروف عديدة أخرى سنوردها تفصيلا فى حديثنا عن "العنف السياسى" إلى تأسيس الجناح العسكرى. ورأت الجماعة الأستعانة بالساحة الأفغانية لتدريب العناصر المنتقاه من الجناح العلنى للجماعة للعمل فى الجناح العسكرى.

فى هذا السياق يقول طلعت فؤاد قاسم:" كان الهدف من السفر لأفغانستان هو تحقيق عدة فوائد: أولا تأمين قيادات التنظيم خشية إعتقالهم أو تصفيتهم، ثانيا: أن هؤلاء جميعا

---

[١٤] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

[١٥] من أقوال المتهم شريف حسن فى قضية العائدون من أفغانستان

سيعودون إلى مصر بعد اكتساب خبرات عسكرية أثناء مشاركتهم في المعارك بهدف تدريب أخوانهم في التنظيم ونقل الخبرات وأخيرا مناصرة المجاهدين الأفغان".[١٦]

عقب وصول قادة التنظيم قادمين من مصر عام ١٩٨٩ بدأ تقسيم العمل حيث تولى رفاعى أحمد طه ومصطفى حمزة وعدلى يوسف وطلعت ياسين مسئولية التدريب العسكرى بينما تولى خالد حفنى الرعاية الطبية فى المعسكر واحتفظ طلعت فؤاد قاسم وأسامة رشدى بمسئولية تحرير مجلة "المرابطون"، لسان حال التنظيم والتى بدأت فى الظهور عام ١٩٨٩. ومنذ هذه اللحظة أصبح نشاط التنظيم فى بيشاور ملحوظا عسكريا من خلال التدريبات فى المعسكر ودعائيا من خلال المجلة. وأصبح قادرا على جذب الشباب المصرى المتحمس للمشاركة فى الجهاد والقادم لبيشاور دون أن يكون له أية أنتماءات تنظيمية، فقد لوحظ أن كثيرا من المتهمين فى قضايا العائدين من أفغانستان والتى نظرتها المحاكم العسكرية خلال عامى ٩٢ و١٩٩٣، لم يكن لهم انتماءات للجماعة الإسلامية قبل مغادرة مصر، فمنهم من سافر إلى أفغانستان متأثرا برواج الدعوة لدعم الجهاد الأفغانى على المستوى الشعبى والرسمى كما أوضحنا ومنهم من كان ينتمى إلى جماعات أخرى مثل السلفيين وهى جماعات مخالفة للجماعة الإسلامية ولا تهتم بالعمل السياسى. وهؤلاء جميعا جرى تجنيدهم عقب وصولهم لبيشاور.[١٧]

من ناحية ثانية لوحظ أن عددا من المشاركين فى معسكرات التدريب الخاضعة للجماعة الإسلامية فى أفغانستان جرى تجنيدهم تحت ضغوط اقتصادية خلال تواجدهم للبحث عن فرص عمل فى السعودية.

ففى جدة كان هناك بيتان لضيافة الراغبين فى السفر لأفغانستان، الأول ينفق عليه أسامة بن لادن بينما ينفق على الثانى عائلة سعودية ثرية تدعى "عائلة الفاندى". وينتظر المتطوع للجهاد عدة أيام خلالها يحصل على التأشيرة وتذكرة السفر. وكان لبيوت الضيافة مندوبون يتولون مسئولية الإشراف على سفر الراغبين فى التطوع ولكن نشاطهم الأهم كان إقناع الشباب العربى المقيم فى السعودية بتأدية فريضة الجهاد بأفغانستان. تركز نشاط هؤلاء المندوبين فى مكة والمدينة بهدف إقناع القادمين للحج أو العمرة. وبهذا الأسلوب تم تسفير شباب مصريين لم يكن لهم أية أنتماءات تنظيمية قبل

---

[١٦] حوار الباحث مع طلعت قاسم.

[١٧] إنظر تحقيقات نيابة امن الدولة فى قضية العائدين من أفغانستان

وصولهم لأفغانستان كما تشير اعترافات بعض المتهمين فى قضية "العائدون من أفغانستان والتى نظرها القضاء العسكرى فى ديسمبر عام ١٩٩٢" بل أن مندوبى بيت الضيافة السعودى روجوا لفكرة السفر لأفغانستان بين عدد من الشباب بدعوى انهم سيحصلون على فرص عمل فى منظمات الإغاثة العاملة هناك وجرى تجنيدهم للتنظيم أثناء تواجدهم فى بيشاور. و فيما يبدو فإن المنافسة كانت شديدة بين هؤلاء المندوبين الذين كانوا يتقاضون أموالا مقابل ذلك. وكان أغلب الذين سافروا بهدف العمل مصريين لم يجدوا فرص عمل فى مصر وغادروها للسعودية آملا فى الحصول على عمل يكشف هذا الوضع أحد جوانب ظاهرة "الأفغان العرب" التى مارس عناصرها أعمال عنف واسعة فى مصر والجزائر وغيرها. يتمثل هذا الجانب فى أن عددا من هؤلاء "الأفغان" لم يكن لهم أنتماء سياسى من قبل أنما جرى تجنيدهم تحت ضغوط أقتصادية وبدعم عالمى خليجى، وإن كان ذلك لا ينفى عن ظاهرة " الأفغان العرب " أنها أصيلة فى علاقتها بجماعات الإسلام السياسى وأن عناصر هذه الجماعات كونت قوامها الأساسى.

فى هذا السياق يقول شريف حسن أحد المتهمين فى قضية العائدين من افغانستان: "أكد الإسلامبولى لى بعد أن التقيته فى أفغانستان أن أبو خلاد - مندوب بيت الضيافه فى السعودية - يغتنى على قفايا وعلى قفا الشبان اللى بيبعتهم لباكستان وبكده يضحك على السعوديين الأثرياء فمثلا لو واخد فيا ألفين ريال يسلم للمتطوع ألف ريال ويحتفظ بالباقى. هو من ناحية مستفيد ماديا ومعنويا لأنه بيظهر أمام كبار جماعته فى أفغانستان أنه نشط وبيرسل متطوعين".[١٨]

وبعد ان يصل المتطوعون الى بيشاور يستقبلهم مندوبون من مكتب خدمات المجاهدين، الذى يديره الدكتور عبد الله عزام ويموله أسامة بن لادن ويتم تسكينهم فى بيت الانصار. بعد ذلك يجرى تدريبهم فى معسكرات تابعة لبيت الضيافه. وأشهر المعسكرات هو معسكر "صدا" ويقول عنه شريف أحد العائدين: "كان قائد المعسكر ينتمى الى الإخوان المسلمين وكان دائما يعلن عن انتمائه للإخوان وقد تبين لى أن المعسكر يتبع لهم بالكامل". وحسبما تشير المعلومات فان معسكر الإخوان المسلمين لم يكن قاصرا على تدريب عناصر الإخوان الذين كان اغلبهم من سوريا والجزائر، انما

---

[١٨] نفسه

شمل كل المتطوعين للجهاد الأفغانى بغض النظر عن أنتماءاتهم السياسية. لكن "الجماعة الإسلامية" وكذلك "حركة الجهاد" فضلا عن إقامة معسكرات خاصة بهم ورفضا المشاركة فى معسكر الإخوان المسلمين الذى كان يديره الدكتور/ عبد الله عزام. والملاحظة الجديرة بالذكر هنا، أن الجماعة الإسلامية كانت "تصطاد" عناصر من معسكر الإخوان لتجنيدهم، و لم تتوان الجماعة فى أن تؤكد للعناصر المستهدفة - كما أشار بعضهم فى التحقيقات - على إدانة خط الإخوان المسلمين ""المعتدل" أو "المهادن" للحكومات وسعت لتقديم نفسها باعتبارها "جماعة راديكالية" على عكس الإخوان المسلمين.[١٩] و تكمن أهمية هذه الملاحظة بأن العلاقة بين الجماعة والإخوان على الساحة الأفغانية لم تكن علاقة "تعاون" "إنما كانت علاقة" "تنافس" "وصراع" على الشباب القادم للمشاركة.

وبدءا من عام ١٩٩٠، نشطت الجماعة الإسلامية على الساحة الأفغانية. على المستوى الإعلامى وانتظمت مجلة المرابطون - لسان حال الجماعة - فى الصدور وعقدت ندوات ومؤتمرات للجماعة هناك كما تولى طلعت فؤاد قاسم منصب رئيس نادى الأعلام العربى فى بيشاور. على المستوى العسكرى بدأ تدريب المشاركين فى "معسكر الشهيد صهيب"، كذلك توطدت العلاقات مع عبد الرسول سياف، أحد قادة الأفغان، الأمر الذى سهل لهم العمل بحرية وفى ضوء أمكانيات مادية هائلة. فقد نهلت الجماعة من التمويل والدعم الضخم اللذين تلقاهما سياف من الولايات المتحدة والسعودية وغيرهما من الدول، وأن ظلت الجماعة الإسلامية لا تتلقى دعما مباشرا من الدول.

ومن ناحية ثانية لم تكن "حركة الجهاد الإسلامى" بقيادة أيمن الظواهرى أقل نشاطا على الساحة الأفغانية، حيث وفرت العلاقة الوطيدة بين الظواهرى وأسامة بن لادن من ناحية وبين الظواهرى وقلب الدين حكمتيار من ناحية ثانية، امكانيات ضخمة لعناصر حركة الجهاد فى تجنيد عناصر من المصريين فى الساحة الأفغانية وكذلك فى دعوة عناصرها فى مصر للسفر لأفغانستان لتلقى تدريبات عسكرية. ففى مصر كانت الفكرة المركزية لقيادة التنظيم أن التدريبات العسكرية للجناح العسكرى للتنظيم لا تتم داخل مصر خشية اكتشافها أمنيا، وأقتصر العمل فى هذا المجال على أرسال العناصر إلى

---

[١٩] نفسه

أفغانستان.[٢٠] كذلك بدأت مجلة "الفتح" - لسان حركة الجهاد - فى الصدور لتعبر إعلاميا عن التنظيم.

وبعد أن تمكنت كل من "الجماعة الإسلامية " و "حركة الجهاد" من توطيد وجودهما على الساحة الأفغانية، بدأت الدعوة تنشط فى الالحاح على عناصر كل من التنظيمين فى مصر للسفر لأفغانستان للتدريب العسكرى. وكما تشير المعلومات فى قضيتى "اغتيال المحجوب" و"العائدون من أفغانستان" فأن مجموعات عديدة سافرت لأفغانستان خلال أعوام (١٩٩٠-١٩٩١) وتلقت تدريبات عسكرية.

كانت المشكلة أمام المنظمات الجهادية هى إختيار طريق آمن للسفر والعودة من أفغانستان، خاصة فى ضوء التشدد الأمنى الذى صاحب تصاعد أعمال العنف داخل مصر.

وقد أوفد قادة الجماعة الإسلامية فى بيشاور نبيل عبد الفتاح إلى ليبيا ليكون همزة وصل بينهم وبين الجماعة فى مصر وتسهيل سفر وعودة مجموعات الجماعة من القاهرة لبيشاور والعكس. وكان عبد الفتاح مطالبا باكتشاف طريق آمن فى الصحراء الغربية يسلكه المجاهدون المصريون.

وتشير إعترافات نبيل عبد الفتاح بعد أن تمكنت المخابرات المصريه والليبيه من إعتقاله فى ليبيا فى أغسطس ١٩٩٢، إلى الطريق الذى نفذ منه من بيشاور إلى ليبيا. يقول فى التحقيقات: ".. غادرت باكستان إلى صنعاء حيث إستقبلنى مسئول هناك - من أعضاء الجماعة الإسلاميه - وقام بشطب تأشيرة باكستان من على جواز السفر وحجز تذكرة سفر للخرطوم وغادرت إلى هناك بالفعل.. واستقليت من السودان سيارة إلى ليبيا.. وأستقريت هناك وأقمت مشروعا إقتصاديا لتغطية إقامتى. ومن ليبيا سهلت مهمة دخول وخروج جميع المصريين القادمين أو الذاهبين إلى أفغانستان.. كانت مهمتى الأساسية إكتشاف طرق لمصر عبر الدروب الصحراوية على الحدود الليبية".[٢١]

لكن الطريق الذى إستخدمته عناصر الجماعة الإسلامية لم يكن قاصرا على ليبيا بواسطة نبيل عبد الفتاح إنما كان هناك طرق أخرى جرى إستخدامها.. منها جدة

---

[٢٠] أنظر تحقيقات عبد الحميد حب الله - المتهم الأول فى قضية طلائع الفتح - الجزء الأول

[٢١] أنظر التحقيقات مع نبيل عبد الفتاح فى قضية العائدين من أفغانستان

بالسعودية، حيث تشير المعلومات التى كشفت عنها قضية "تنظيم العائدون من أفغانستان" إلى أن هناك دعما ملحوظا بشأن تسهيل سفر أعضاء الجماعة الإسلامية من أسامة بن لادن السعودى.

وبعد أن تمكن قادة الجماعة الإسلامية فى بيشاور من إيجاد الطريق الآمن فى العودة والسفر ومع وصول مجموعات من الجماعة بدأت اعمال التدريب العسكرى والمشاركة مع المجاهدين الافغان..

ويقول هشام مرسى – احد المتهمين فى قضية العائدين من افغانستان – عن البرنامج اليومى فى معسكر الجماعة: "بعد وصولنا بيشاور، وصلنا إلى بيت ضيافة الأنصار الذى يصرف عليه أسامه بن لادن ومن هناك انتقلنا إلى المعسكر.. وأستلمنا بدلة التدريب العسكرى.. ويبدأ البرنامج اليومى بعد صلاة الفجر ثم قراءة القرآن وبعد ذلك طابور رياضة فالإفطار.. وبعد الأنتهاء من ذلك تبدأ دروس نظرية على إستخدام السلاح والمتفجرات لمدة ١٥ يوما.. وينتقل الفرد عقب ذلك إلى التدريب الفعلى بأستخدام الذخيرة الحية.وكنا نتدرب على أستخدام القنابل الدفاعية والهجومية والأسلحة لمدة ثلاثة أشهر".[٢٢]

واستمر قادة الجماعة الإسلامية فى استقبال أعضاء الجماعة الهاربين من مصر وتدريبهم على السلاح فى بيشاور لحين تتاح فرصة لعودتهم مرة أخرى لتنفيذ تكليفات هؤلاء القادة بالقيام بأعمال عنف..

واكتسبت هذه العناصر القادمة من مصر مهارات قتاليه كما يتضح من عملياتهم، خاصه عملية اغتيال المحجوب والتى قامت بها عناصر سافرت إلى أفغانستان أو عمليات الاغتيال الفاشله ضد صفوت الشريف وحسن الألفى وعاطف صدقى.

لكن الملاحظة الأهم على هذه العمليات ليس فقط إستخدام الريموت كنترول فى عمليات التفجير من خلال العربات المفخخة بل جمع المعلومات الخاصة بطرق سير مواكب الشخصيات وهى معلومات تستلزم فى ظل حرص أجهزة الأمن على حماية هذه الشخصيات، قدرات فائقة.

---

[٢٢] إنظر التحقيقات مع هشام مرسى فى قضية العائدين من أفغانستان

يقول أحد قادة التنظيم: "أصبح لدينا كوادر مدربه على العمل العسكرى وخبرات عسكرية هامه ليس فقط فى فنون القتال بل أكتسبنا خبرات أكثر تنوعا مثل اعمال المخابرات وجمع المعلومات والأعمال الوثائقية وحفظها".[٢٣]

استمر الحال على ذلك المنوال، التدريب العسكرى فى المعسكرات واصدار المجلات والنشرات حتى تمكن المجاهدون الأفغان من السيطرة على كابول. وبانتهاء نظام كابول المدعوم من السوفييت وجلاء قواتهم، ومع تنامى دور "الأفغان العرب" فى عمليات العنف فى عدد من البلدان العربية مثل مصر والجزائر واليمن كثرت الضغوط على الحكومة الباكستانية من أجل تسليم "الأفغان العرب" لبلدانهم.. وفيما يتعلق بعناصر الجهاد المصرى، فقد وضعوا خطة اعدت بذكاء لتوزيع قواتهم عبر دول مختلفة حتى لايمكن اصطيادهم بسهولة. العدد الأكبر ومن بينهم القيادات العسكرية الهامة هربت إلى داخل أفغانستان فى معسكر جديد أقامه التنظيم بالقرب من منطقة "قندز" شمال أفغانستان ومعها القيادات العسكرية الهامة، والبعض ذهب بتكليف من القيادة للمشاركة مع الطاجيك المسلمين ضد الحكومة فى طاجكستان. والهدف كما يرى احد قادة التنظيم: "مساعدة المسلمين الطياجيك فى معاركهم ضد الشيوعيين وحماية ظهر معسكرات التنظيم بوجود خطوط دفاعية فى منطقة قندز".[٢٤]

وهناك المحطة اليمنية التى تنشط حاليا فى استضافة الأفغان العرب – من بينهم مصريون – حيث أقيمت لهم معسكرات ابرزها معسكر المراقشة وبيوت ضيافة فى المنطقة الصحراوية بالقرب من صنعاء. ويتمتع الأفغان العرب بنفوذ قوى فى هذه المنطقة لوجود طارق الفضلى، نجل ناصر الفضلى آخر سلاطين قبائل المراقشة العائد مع الأفغان العرب بعد مشاركته فى الجهاد الأفغانى.

وبعد أن أطمأنت القيادات السياسية للتنظيم على المعسكرات فى أماكنها الجديدة وعلى انتظام سير العمل فيها، بدأت فى طرق أبواب أوربا، طالبة اللجوء السياسى، حيث هناك إمكانيات دعائية أفضل. فحصل طلعت قاسم على حق اللجوء فى الدنمارك فيما حصل الظواهرى على موافقة مبدئية من سويسرا، بينما تشير معلومات إلى حصول رفاعى أحمد طه على حق اللجوء للمجر وكل منهم قد أصطحب جهازه

---

[٢٣] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم
[٢٤] نفسه

الدعائى هناك. فى هذه السياق أشارت مجلة "الفتح"، لسان حال جماعة الظواهرى، إلى أن مسئولية تحرير المجلة بدءا من العدد الثالث عشر سيكون لمجموعات أوربا وصدرت فيما بعد وفى الترويسة "تصدر من باريس" ولايعرف على وجه الدقة أن كان لجماعة الظواهرى تواجد فى فرنسا أم لا. على جانب آخر توقفت مجلة "المرابطون"، لسان حال جماعة عمر عبد الرحمن، والمعلومات التى لدينا تشير الى اعادة إصدارها بعد تغيير الإسم إلى "الأرض".

وفيما يبدو فأن محاولات السلطات المصرية القبض على قيادات التنظيم الباقية فى أفغانستان قد باءت بالفشل. والتى كان آخر هذه المحاولات المحادثات التى أجريت مع برهان الدين ربانى رئيس أفغانستان فى القاهرة أوائل عام ١٩٩٤. ويرجع الفشل لسببين: الأول يتمثل فى الحماية التى يوفرها غريم ربانى وهو قلب الدين حكمتيار لهذه القيادات والثانى لوجود معسكرات التنظيم فى مناطق لاتخضع لنفوذ ربانى.

يقول احد قادة التنظيم: "فيما يتعلق بالأخوة الموجودين على حدود باكستان فلايوجد خطر عليهم بتسليمهم إلى الحكومة المصرية، لأنهم فى مناطق لاتخضع لسيطرة الحكومة الباكستانية لأن الأخيرة لاتفرض سلطانها على جميع الأراضى. أما الأخوة داخل أفغانستان فهناك سببان يمنعان مساعى الحكومة المصرية للقضاء على وجودنا: الأول يتمثل فى طبيعة المنطقة المحيطة بمعسكراتنا فهى جبلية لايمكن الوصول إليها أو حتى قصفها من الجو. والثانى وجود علاقات جيدة مع القبائل المحيطة بنا هناك.".

الفصل الخامس

نماذج من الخطاب السياسى

والممارسة

(١)

الموقف من الغرب

يحتل الغرب مكانا هاما فى الخطاب السياسى للجماعات الثلاث "الإخوان المسلمين" "حركة الجهاد الإسلامى" و"الجماعة الإسلامية"، حيث يمثل هذا الغرب خطرا داهما يهدد "بلاد المسلمين"، ويسعى للقضاء على "الإسلام". فحسبما ترى تلك الجماعات فإن "الغرب" بممارساته المتعسفة تجاه الدول الإسلامية فى عصرنا الحالى يمثل امتدادا للخطر "الصليبى" على "الإسلام" فى العصور الوسطى. وتتفق تلك الجماعات على أن الغرب هوالمسئول الأول عن انهيار "الخلافة الإسلامية"بعد هزيمة الدولة العثمانية على يد التحالف الصليبى بقيادة "انجلترا" و"فرنسا" فى الحرب العالمية الأولى، كما أنه المسئول عن شيوع قيم وتقاليد "مادية" "غربية" فى البلدان الإسلامية تتناقض مع "روحانية" "الشرق" ومبادئ الإسلام.

من هذه الزاوية، فإن الجماعات الثلاث تأثرت إلى حد كبير فى تكوين موقفها من "الغرب"، بما تصورته من مسئولية هذا "الغرب" عن انهيارين: **الأول** انهيار "الخلافة الإسلامية"، و**الثانى** انهيار منظومة القيم والأفكار "الإسلامية" كما تصورها العقل السلفى.

وفى سبيلها لذلك تتناسى وتتعامى هذه الجماعات عن الوقائع التاريخية الدامغة التى كانت تعاصر تفسخ وانهيار الامبراطورية العثمانية، إذ كانت قد صارت هى ذاتها نظاما متهالكا "فات أوانه" ينتمى إلى عصر الإقطاع الشرقى، جسدت تلك الامبراطورية معانى الإستبداد الكلى، الجبروت الذى يستمد مشروعيته من "السماء"، والظلامية بما تحمله من جمود عقائدى وفكرى وإغلاق باب الاجتهاد ونبذ المنهج العقلى والتعصب الدينى والتمييز ضد الطوائف الدينية الأخرى (الخط الهمايونى)، والانعزال عن الحضارة الحديثة التى أتت بأنظمة وأفكار جديدة تكنس أمامها الأفكار والقيم البالية التى كانت تتدثر بثياب دينى. فالإنهيار إذن كان له أساس داخلى عميق، كانت دولة " الرجل المريض " قد صارت هرمة شائخة تحمل فى أحشائها عوامل الفناء الحتمى. ولم يكن الأمر مجرد مؤامرة صليبية ضد الإسلام والمسلمين.

وتتغافل الجماعات الدينية الثلاث، كون الشعوب الإسلامية نفسها قد عانت – في ظل الحكم العثماني الذي استمر أربعة قرون – من التأخر والانحطاط والنهب الوحشي لثرواتها وإجهاض كل إمكانية محتملة للنمو الرأسمالي داخل مجتمعاتها. بل إن التسلل الإستعماري الغربي في أرجاء البلدان التي كانت ترزح تحت نير هذا الحكم كان قد أحرز نجاحات على أيدي حكام الأستانة أنفسهم، وكانت الولايات العثمانية تطمح إلى الإنفصال واستبدال "العمامة" المفتخرة برأس حقيقي كما حدث في مصر على يد محمد علي.

وقد واكب ذلك كله بروز أفكار تنويرية تحاول التخلص من الركود الإقطاعي والتحرر من الاستبداد السياسي وتدعو إلى إصلاح المجتمع وتعلية دور العقل والعلم ونبذ الخرافات والتعصب الديني والأخذ بالمعارف والمنجزات الأوروبية. وبدأت تظهر عناصر الوعي القومي التي تدعوإلى إعادة مجد العرب التليد ومقاومة السيطرة التركية الإقطاعية وتحقيق الاستقلال الذاتي للمقاطعات العربية.

وفي هذا الوقت كانت الرأسمالية الأوروبية تدخل مرحلة الامبريالية وتوسع علاقاتها التجارية والمالية بأنحاء الامبراطورية العثمانية التي أخذت تستعين بالخبراء والأساليب الأوروبية وتمنح الامتيازات لرعايا تلك الدول الأوروبية. ولهذا يمكن القول بأن انحطاط الامبراطورية العثمانية نفسه هوالدافع إلى " أوربتها " أي إلى عملية تحويلها إلى دولة حديثة.

تأثرت الجماعات الثلاث إلى حد كبير في موقفها من "الغرب" بمسألتين أساسيتين: التوسع الرأسمالي "الإمبريالي"، والحداثة وجوهرها "العلمنة". وفي الحقيقة فإن ثمة إرتباطا بين التوسع الرأسمالي الامبريالي الذي أدى إلى انهيار الامبراطورية العثمانية وبين الحداثة التي شاعت في الامبراطورية السابقة، فالثانية وليدة الأولى. على الرغم من وجود مفاهيم عديدة للحداثة تتردد في علوم الاجتماع والاقتصاد السياسي والفلسفة والسياسة، وغيرها من العلوم، فمن زاوية هذا البحث يعنينا مفهومها في علم الاجتماع والعلاقات السياسية. فحسبما يرى فالح عبدالجبار في دراسته عن "الحداثة والتقليد"، فإن الحداثة تعني في ميدان الفكر الاجتماعي،الفلسفة (العلم) مقابل اللاهوت، مرجعية العقل مقابل المرجعية الدينية،الدولة العلمانية مقابل الدولة الثيوقراطية، والحكم بالعقد

الإجتماعى مقابل الحكم بالعقد الإلهى.[1] فالحداثة كمفهوم إرتبط أساسا بصعود البرجوازية على أنقاض المجتمعات ما قبل الرأسمالية. فمع التوسع الرأسمالى "الإمبريالى" على حساب الإمبراطورية العثمانية تمكنت الدول الغربية من إستعمار بلدان عديدة، ومع احتلال هذه الدول تم دمجها قسرا داخل السوق الرأسمالى، ومن ثم نشأت العلاقات الرأسمالية فى تلك الدول بدلا من العلاقات ما قبل الرأسمالية التى كانت سائدة آنذاك، ومع بروز العلاقات الرأسمالية وتطور البرجوازية المحلية، اشتد الصراع ما بين "الحداثة" و"التقليد" كامتداد للصراع ما بين العلاقات الرأسمالية والعلاقات القروسطية.

وإذا خصصنا الحديث عن مصر، سنلحظ أن العشر سنوات الثانية من هذا القرن، قد شهدت معارك فكرية طاحنة بين أنصار "الحداثة" وأنصار "التقليد" خاصة عقب إلغاء "الخلافة الإسلامية" رسميا على يد مصطفى كمال أتاتورك عام١٩٢٤. ومن أرضية هذا الصراع اكتسب الخطاب السياسى لجماعة الإخوان المسلمين، كبرى الجماعات الثلاثة محل هذا البحث، زخمه فى تحديد الموقف من "الغرب" حيث أعاد إنتاج رؤى أنصار "التقليد"، بينما قدمت الجماعتان الأخيرتان "حركة الجهاد الإسلامى" و"الجماعة الإسلامية" خطابا سياسيا يختلف نسبيا عما كان يطرحه آنذاك أنصار التقليد، معتمدين أساسا على الأطروحات التى قدمها سيد قطب. وقد عرضنا تفصيلا أثناء حديثنا عن نشأة جماعة "الإخوان المسلمين"، للأفكار الأساسية التى رددها أنصار "التقليد" فى مواجهة أنصار "العلمنة". ويمكن تلخيص هذه الأفكار فيما يلى:[2]

١.أن انهيار "الخلافة الإسلامية" يعود أساسا إلى تكالب الدول الغربية أو"الصليبية" - على حد تعبيرهم - على الدولة العثمانية، وهذا التكالب كان يحركه أساسا رغبة الدول "الصليبية" فى القضاء على الإسلام، وأن تقدم المسلمين مرهون بعودة "الخلافة الإسلامية" فهى الأداة "المثلى التى بدونها لا يمكن تحسن حالة البشرية".

٢.رفض أنصار "التقليد" أفكار أنصار "العلمنة" الداعية إلى قبول الحضارة الغربية من أجل تقدم المسلمين، حيث استندوا فى رفضهم الى سببين:

---

[1] فالح عبدالجبار، "الحداثة والتقليد"، **منبر الحوار**، العددان ٢٣ و٢٤، ١٩٩٤.

[2] أنظر فى تفاصيل هذه المسألة: رضوان السيد، "مراحل الخطاب الإسلامى فى حواره على التحديات خلال قرن"، **منبر الحوار**، العددان ٢٣ و٢٤، ١٩٩٤، صـ ١٣.

الأول: ان بعض ما نادت به الحضارة الغربية سبقها الإسلام فى تطبيقه من خلال العصور الإسلامية الزاهية، فى هذا السياق جرت مقارنات بين نظام الخلافة الإسلامية والملكية الدستورية وبين الديمقراطية والشورى وبين الشريعة الإسلامية وقانون نابليون، وانتهت إلى عدم وجود فرق كبير.

الثانى: أن الحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى ما سبق، تتميز عن الحضارة الغربية فى منظومتها "الأخلاقية" و"الروحانية" مقابل "مادية" الحضارة الغربية التى تنهض على وجه صريح فى انتشار "المجون" و"الإباحية" و"العنف" كما تجلى فى الحروب التى قادتها البلدان الغربية.

٣.ان هجوم المستشرقين على الإسلام باعتباره دعوة حربية يسعى إلى السيطرة على العالم، لا أساس له من الواقع، إذ إن الجهاد كفريضة إسلامية لا يهدف إلى غزو العالم، بل الدفاع عن "ديار المسلمين" حال تعرضهم لهجوم خارجى.

وقبل أن نحدد موقف الجماعات الثلاثة من "الغرب" سنعرض سريعا لأفكار مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، حسن البنا، وكذلك أفكار سيد قطب لمعرفة مدى تأثر هذه الجماعات بتلك الأفكار.

لقد انطلقت أيديولوجية الإخوان المسلمين من واقع مصر فى العشرينات وتطورت بتفاعل معه خلال الثلاثينات والأربعينات، وتأثرت بالأفكار التى رددها أنصار "التقليد" خلال تلك الفترة. إن هذا التأثر يلقى حفاوة واعتزازا من جماعة الإخوان، فقد عبر عن ذلك حسن البنا، مؤسس الجماعة، حين قال "نحن سلفيون من أنصار رشيد رضا". ولم يكن رضا سوى أبرز مفكرى أنصار "التقليد". وحسن البنا كأستاذه رشيد رضا، لم ير فى الإستعمار الانجليزى لمصر سوى أمتداد للحروب "الصليبية" فى التاريخ الغابر ولم يرها دمجا قسريا للسوق المصرى فى السوق العالمى نتج عن التوسع الإمبريالى لرأسمالية المركز الأوروبى.

وفى مواجهة "الصليبية" نجد حضورا خافتا فى الخطاب السياسى للبنا، خفوت يستلزمه من وجهة نظره الحرص وعدم مواجهة الإحتلال الإنجليزى علنا، الأمر الذى من شأنه أن يعطل عمل وخطط الجماعة. وعلى الرغم من ذلك التكتيك الذى اتبعه البنا منذ أن بدأ تأسيس جماعة "الإخوان المسلمين" تظل "الصليبية" حاضرة فى خطابه ويظل

هدفها الخبيث المتمثل فى القضاء على "الإسلام" قائما فى هذا الخطاب، فتحت عنوان "صراع سياسى" فى رسالته "بين الأمس واليوم" يستعرض البنا الأسباب والمحاولات المتكررة للقضاء على الأمة الإسلامية قبل "الصليبية" عبر حروب التتار وتمكن "المسيحية فى أوروبا" من "إقامة دولة صليبية فى بيت المقدس وتهديد أمم الإسلام فى الشرق والغرب ومهاجمة مصر أقوى هذه الدول إذ ذاك". وربما يكون الصراع الدينى بين "الصليبية" و"الإسلام" آنذاك عاملا من عوامل الصراع فى تلك العصور، لكن المدهش أن يرى البنا فى هجوم أوروبا على الدولة العثمانية وإقامة مستعمراتها داخل مقاطعات هذه الدولة استمرارا لهذه الحروب الصليبية، أى امتدادا للحروب الدينية بين "الإسلام" و"المسيحية". ليس هذا فحسب بل أن هذا التوسع الإمبريالى لأوروبا فى الشرق الأوسط والهند وغيرهما لم يكن محض توسع لإمبرياليات المركز الرأسمالى بهدف إلحاق أو دمج أسواق الأطراف ومنها مقاطعات أوولايات الدولة العثمانية. تلك الرأسمالية لا تنتمى إلى دين مسيحى أوغيره وإن لم تمانع فى استخدام أى دين، دينها هوالربح عبر التوسع وضم أسواق غيرها من مجتمعات تنتمى إلى الإقطاع. يرى البنا أن أوروبا بدأت من نهاية القرن الماضى تتجمع و"تعمل فى جد للوصول إلى تمزيق دولة الإسلام القوية الواسعة وأخذت تضع لذلك المشروعات الكثيرة تعبر عنها أحيانا بالمسألة الشرقية وأخرى بإقتسام تركة الرجل المريض. واستمرت هذه المهاجمة أمدا طويلا إنسلخ فيه عن الدولة العثمانية كثير من الأقطار الإسلامية التى وقعت تحت السلطان الأوروبى". حتى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) التى كانت تعبيرا عن الرغبة فى التوسع الإمبريالى لأزمة رأسمالية المركز تحولت فى رأى البنا إلى صراع دينى وإمتداد للحروب الصليبية بين تركيا ممثلة دولة الإسلام وحلفائها(!!)، وبين أوروبا "المسيحية" أو"الصليبية". فبهزيمة تركيا "سنحت الفرصة الكاملة لأقوى شعوب أوروبا انجلترا وفرنسا وإلى جوارهما إيطاليا فوضعوا أ يديهم على هذا الميراث الضخم من أمم الإسلام وشعوبه".

ورغم أن البنا عاش وشاهد الحرب العالمية الثانية إلا أن خطأ تحليله لم يثر انتباهه، حيث لم يعد الصراع بين "الصليبية" و"الإسلام" بل كان بين الدول الصليبية وبعضها البعض حيث دارت تلك الحرب بين فرنسا وإنجلترا وأمريكا من جهة وألمانيا وإيطاليا واليابان من جهة أخرى وجميع هذه الدول لا تنتمى إلى العالم الإسلامى. لكن إذا ما عدنا إلى أحداث ما بعد الحروب "الصليبية" و"الإسلام" كما تجلت فى الحرب العالمية

الأولى، سنجد البنا مستمرا فى تحليله القائم على الرغبة الدفينة "للصليبية" فى القضاء على "الإسلام" إلا أنه قبل ذلك يحدد الآثار "المدمرة" التى ألمت بأوروبا نتيجة الحضارة "المادية"، ووفق تعبيراته فمظاهر الحضارة التى نجمت عن التطور الرأسمالى فى أوروبا كانت فى رأيه "مادية بحتة تهدم ما جاءت به الأديان السماوية، وتناقض تلك الأصول التى أقرها الإسلام الحنيف وجعلها أساسا لحضارته التى جمعت بين "الروحانية والمادية". وقد تمثلت أهم الظواهر التى لازمت هذه الحضارة من وجهة نظر البنا فى:

١.الإلحاد والشك فى الله.

٢.الإباحية والتهافت على اللذة والتفنن فى الاستمتاع وإطلاق الغرائز الدنيا من عقالها.

٣.الأثرة فى الأفراد فكل إنسان لا يريد إلا خير نفسه، وفى الطبقات فكل طبقة تتعالى عمن سواها وتود أن تحظى بالمغانم دونها، وفى الشعوب فكل أمة تتعصب لجنسها وتنتقص غيرها وتحاول أن تلتهم من هى أضعف منها.

٤.الربا والاعتراف بشرعيته و"اعتباره قاعدة التعامل...".

وهكذا لم تنتج الحضارة الغربية سوى الإلحاد والحقد "الطبقى" و"القومى" والأنانية وتفشى الربا. لذلك كان منطقيا – من خلال منهج البنا – أن تنتج "هذه المظاهر المادية البحتة فى المجتمع الأوروبى فساد النفوس وضعف الأخلاق والتراخى فى محاربة الجرائم". هذه الرؤية المثالية لا تكمن خطورتها فى استبعاد البنا لأية جوانب إيجابية فى مجمل البناء الفوقى (الأفكار والأخلاق والقانون والثقافة) للحضارة الأوروبية، بل تكمن أساسا فى اعتبار هذا المفهوم أداة لتفسير ما يترتب على هذا التطور الأوروبى من أحداث. فنجده يربط بين الثورات والانتفاضات التى شهدتها أوروبا فى أوائل القرن التى لعب فيها العمال دورا حيويا وبين غياب الأخلاق وفساد النفوس، أوبالأدق يعتبر الأولى نتاجا للثانية. ففى رأى البنا، أدى فساد النفوس وضعف الأخلاق الناجم عن الحضارة "المادية" فى أوروبا إلى اشتعال "الثورات المخربة والمدمرة، واضطربت النظم الإقتصادية والإجتماعية والسياسية، فلم تستقر على حال، وتمزقت الدولة بالطوائف والأحزاب وتناحرت الشعوب على المطامع والأحقاد". باختصار أدت

الحضارة الغربية عبر "مظاهرها المادية" إلى فساد النفوس والأخلاق وبدورهما أديا إلى "الثورة" و"الاضطرابات" والتمزق عبر الصراع "الحزبى" وغيرها. لذلك نجد حضورا واضحا عند البنا وفى غالبية أدبيات الإخوان المسلمين لنبذ "الثورة" أوالتغيير "الثورى" ورفض "الحزبية" والعمل "الحزبى" إعتبارها أعمالا ناجمة عن فساد الضمير. ولا يعقل أن يوافق الإخوان – وهم أصحاب دعوة إيقاظ هذا الضمير – على ما يناقض خططهم .!!

بعد أن أكد البنا على أن الحرب العالمية الأولى كانت تهدف إلى القضاء على دولة الإسلام، كامتداد للحروب "الصليبية" وبعد أن أوضح المظاهر "المادية" المدمرة للحضارة الغربية، يستكمل تحليله الهادف إلى إيضاح الرغبات الشريرة "للصليبية" لتسويق مظاهرها داخل البلدان الإسلامية بهدف تخريبها.. كيف يتم ذلك؟!، يقول البنا "عمل الأوروبيون جاهدين على أن تغمر موجة هذه الحياة المادية بمظاهرها الفاسدة وجراثيمها القاتلة فى جميع البلاد الإسلامية التى اهتدت إليها أيديهم وأوقعها سوء الطالع تحت سلطانهم ". وكعادة الأشرار الحذرين، فقد "أحكموا خطة الغزوالإجتماعى إحكاما شديدا واستعانوا بدهائهم السياسى وسلطانهم العسكرى حتى تم لهم ما أرادوا ". ولأن الشر نجح وانتصر – على عكس ما جرى العرف عليه فى ثقافتنا بانتصار الخير على الشر – يبذل البنا كافة الجهود الممكنة لتحديد وسائل "الصليبية" التى مكنتهم من الإنتصار، والتى كان من بينها أن الأوروبيين "جلبوا إلى هذه الديار نساءهم الكاسيات العاريات وخمورهم ومسارحهم ومراقصهم وملاهيهم وقصصهم ورواياتهم وخيالاتهم وعبثهم ومجونهم، وأباحوا فيها من الجرائم ما لم يبيحوه فى ديارهم وزينوا هذه الدنيا الصاخبة العابثة، التى تعج بالإثم وتطفح بالفجور فى أعين البسطاء الأغرار من المسلمين الأغنياء وذوى الرأى فيهم وأهل المكانة والسلطان". وفى تقدير البنا، فإن الأوروبيين أيضا سعوا إلى "إغراء كبار المسلمين بالأستانة" حتى يحق لهم "التدخل الإقتصادى، وأن يغرقوا البلاد برؤوس أموالهم ومصارفهم وشركاتهم، وأن يديروا دولاب العمل الإقتصادى كما يريدون" وليتمكنوا من صبغ "النظم السياسية والتشريعية والثقافية بصبغتهم الخالصة". واستخدموا التعليم الأجنبى فى البلدان الإسلامية، بهدف إلى زرع "الشك والإلحاد" فى نفوس أبناء هذه البلدان. ولما كان التعليم قاصرا بالأساس على "أبناء الطبقات العليا" – وهم أنفسهم رجال الحكم فى المستقبل –.فإن الحكم سيكون دوما متأثرا "بكل ما هوغربى". وبناء عليه فإن خطتهم "الصليبية" تكون قد اكتملت ووقع

"المسلمون" ضحايا تلك الخطة، أوكما يقول البنا: "نستطيع أن نقول إن الحضارة الغربية بمبادئها المادية قد انتصرت فى هذا الصراع الإجتماعى على الحضارة الإسلامية بمبادئها القويمة الجامعة للروح والمادة معا فى أرض الإسلام".[٣]

من خلال رؤية البنا فى تحليله لسيطرة "الصليبية" على البلاد الإسلامية، نلحظ أن العالم الإسلامى كان مفعولا به دوما وليس فاعلا أومشاركا، بمعنى آخر لم يدرك البنا - أولم يرد أن يدرك - أن كثيرا من المظاهر التى سادت بلدانا إسلامية، تمثل احتياجا موضوعيا لتطور هذه المجتمعات، فإباحة الربا - على سبيل المثال - كان مطلبا ملحا للبرجوازية المصرية حتى تتمكن من النمو عبر استخدام الأموال فى الاستثمار. من ناحية ثانية لم ينظر البنا إلى المظاهر التى نمت فى المجتمع المصرى آنذاك باعتبارها تنمو بفعل صعود البرجوازية ومن ثم "علمنة " النظم التشريعية والسياسية - بدرجة محدودة بالطبع - والتوسع فى التعليم الحديث والمناهج الحديثة إنما نظر إليها باعتبارها مظاهر وافدة مع "الصليبية " بهدف "إيذاء المسلمين". وباستثناء شذرات فى حديث البنا عن تدفق رؤوس الأموال الغربية لدعم سيطرة الغرب على الاقتصاد المصرى، لا نجد لديه إدراكا لعلاقة التبعية بين الرأسمالية المصرية والعالمية، ربما يكون السبب فى ذلك تركيزه على نقد الأوضاع آنذاك من زاوية "الحلال "و"الحرام" وهوما جعل كتاباته تغرق فى سرد مظاهر "الانحلال" فى المجتمع المصرى.

لقد حاول البنا بسبب ضغط الحضارة الغربية وتصاعد الدعاوى القومية وحق تقرير المصير التى انتابت الولايات (الدويلات)، التى تتكون منها الإمبراطورية العثمانية آنذاك، عقب إلغاء "الخلافة الإسلامية" حاول إلباس كثير من هذه المقولات لباسا إسلاميا. بمعنى آخر حاول أن يقنع الناس بأن كثيرا من هذه المقولات قد خاض فيها الإسلام منذ قديم الزمان. أما المقولات التى كانت تتناقض بوضوح من وجهة نظره مع الإسلام فلن يتوانى عن مواجهتها. سعى البنا - كما حاول من قبل أنصار "التقليد" - إلى التأكيد على أن "الوطنية" و"القومية" و"الديمقراطية" وفى أحيان أخرى "الإشتراكية"، خاض فيها الإسلام.. يقول البنا: " فالعالمية والقومية والإشتراكية والرأسمالية والبلشفية(!!) والحرب وتوزيع الثروة والصلة بين المنتج والمستهلك، وما يمت بصلة قريبة أوبعيدة إلى هذه البحوث التى تشغل بال ساسة الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه

[٣] حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، صـ ١٤٣ وما بعدها.

نعتقد أن الإسلام خاض فى لبها، ووضع للعالم النظم التى تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن(!!)، وتجنب ما تستتبعه من خطر وويلات".[٤]

وفى موضع آخر يقول البنا: " افتتن الناس بدعوة الوطنية تارة والقومية تارة أخرى وبخاصة فى الشرق.. حسن ذلك وجميل، ولكن الغير حسن والغير جميل أنك حين تحاول إفهام الشعوب الشرقية وهى مسلمة أن ذلك فى الإسلام بأوفى وأزكى وأسمى وأنبل مما هوفى أفواه الغربيين وكتابات الأوربيين...".[٥]

ولعل ذلك يفسر محاولات كثير من قيادات الإخوان الربط بين الديمقراطية والإسلام، والإشتراكية والإسلام، حتى أن مصطفى السباعى مرشد الإخوان فى سوريا، ألف كتابا عن الاشتراكية فى الإسلام. وبغض النظرعن الإشكاليات التى يثيرها البنا بحديثه عن الوطنية والقومية وغيرهما والخلاف والتناقض بين ما يطرحه، وبين المدلولات المستقرة لمقولات مثل "القومية" و"الوطنية"، فإنه يمكن القول أن البنا حاول استكمال جهود أنصار "التقليد" فى إجراء مقارناتهم بين الإشكاليات التى نجمت عن "الحداثة" وموقف الحضارة الغربية و الإسلام، ولم يشذ البنا عن أقرانه بإنهاء المقارنات لصالح الإسلام دوما.

و باختلاف واضح مع ما طرحه حسن البنا، جاء سيد قطب لينفى أى تقارب بين "الجاهلية" ومن بينها الحضارة الغربية و "الإسلام"، منتقدا بشدة كل محاولات الإخوان السابقة التى تتحدث عن ربط الإسلام بالديمقراطية أوالاشتراكية وغيرهما من محاولات أنصار "التقليد". جاء الخطاب القطبى ليتقاطع تماما مع تراث الإخوان وغيرهم من أنصار "التقليد"، بل إن قطب دعا الإسلاميين إلى تجاهل "الثقافة الإسلامية" وحذر من الإغراق فى تفاصيل تطوير هذه الثقافة - الإجتهاد. وفى رأى قطب يأتى الحديث عن البرامج الإسلامية السياسية والثقافية بعد إقامة الدولة الإسلامية. باختصار كان الخطاب القطبى يمثل قطيعة تامة مع الحضارة الغربية والحداثة رافضا أية محاولات تسعى لأسلمة هذه "الحداثة" إن صح التعبير، كما أوضحنا مفصلا عند حديثنا عن سيد قطب فى الفصل الثانى.

---

[٤] المرجع نفسه، ص ٥٦

[٥] المرجع نفسه، ص ٢٤

لقد اتفق قطب مع البنا فى ناحيتين فقط، الأولى هى التسليم بالتطور المادى للغرب، وأن منافسة هذا الغرب لا تتم بتطوير "الشرق" المتخلف ماديا (اقتصاديا)، بل بقيم الشرق ومنظومته الأخلاقية. يقول البنا فى هذا السياق: "يظن كثير من الناس أن الشرق تعوزه القوة المادية والعتاد وآلات الحرب والكفاح لينهض ويسابق الأمم.. ذلك صحيح ومهم ولكن أهم منه وألزم:القوة الروحية من الخلق الفاضل والنفس النبيلة...." وبتعبيرات مشابهة يقول سيد قطب: "لابد من قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التى وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية فى الإبداع المادى وتزود البشرية بقيم جديدة.. والإسلام – وحده – هوالذى يملك تلك القيم وهذا المنهج".[6]

والناحية الثانية التى يتفق فيها سيد قطب مع حسن البنا هى الوظيفة الهجومية "للجهاد" ونقدهما لمواقف أنصار "التقليد" التى دعت إلى أن "الجهاد" له وظيفة دفاعية عن "ديار المسلمين".[7] ويمثل رأى البنا هنا نقطة الخلاف الرئيسية بينه وبين أنصار "التقليد". بعد أن أورد البنا فى رسالة "الجهاد" العديد من البراهين التى تؤكد فريضة "الجهاد" لمستمعيه من الإخوان بعد ذلك يقول: "فها أنت ذا ترى من ذلك كله كيف أجمع أهل العلم مجتهدين ومقلدين، سلفيين وخلفيين على أن الجهاد فرض كفاية على الأمة الإسلامية، لنشر الدعوة، وفرض عين لدفع هجوم الكفار عليها".[8] وقد يظن البعض أن "الجهاد" وسيلة لنشر الدعوة داخل الديار الإسلامية، وهوتصور خاطئ، فما يطرحه البنا هنا هونشر الدعوة فى كافة أرجاء "الوطن الإسلامى" الذى يتضمن كما يرى البنا كافة بقاع الأرض التى فتحها الإسلام ومنها أوروبا وغيرها، بمعنى آخر فإن الهدف من "الجهاد" أيضا إعادة الدول التى سبق وأن فتحها الإسلام.

لا يختلف قطب عن حسن البنا فى وظيفة "الجهاد" الهجومية لنشر الدعوة الإسلامية، فقد أوضحنا ذلك تفصيلا أثناء حديثنا فى الفصل الثانى المخصص لتحليل كتاب **معالم فى الطريق**، لكن ما يتميز به سيد قطب هوتأصيله "الحركى" للفكرة. وكما أوضحنا فإن رؤية سيد قطب فى المجال "الحركى"تتمثل فى محورين:

الأول: يبدأ مع استيلاء التنظيم على قاعدة – بلد – لتصبح أول دولة إسلامية.

---

[6] المرجع نفسه، ص ٥٥

[7] سيد قطب، **معالم فى الطريق**، صـ ٢١.

[8] حسن البنا، "رسالة الجهاد" فى **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**.

الثانى: من هذه القاعدة تنطلق الحركة الإسلامية نحو الخارج لبسط الحكم الإسلامى فى كافة أرجاء المعمورة.

كما كان سيد قطب حاسما فى رأيه بأنه لا فرق بين الأنظمة فى الغرب والأنظمة التى يضمها "العالم الإسلامى"، فكلها يجب إزالتها وإقصاؤها عن الحكم بما فيها تلك الأنظمة التى تزعم أنها "إسلامية" على حد تعبير سيد قطب. بمعنى آخر كان قطب يلح على الإسلاميين توجيه نشاطهم فى البداية للدولة التى يقيمون فيها بهدف إقامة الدولة الإسلامية ثم التحرك نحو الخارج، نحو الغرب. كان قطب واضحا عندما قال إن الجهاد هوالوسيلة الأساسية – بعد اكتمال شروط التغيير وخاصة وجود أغلبية فى المجتمع تؤمن بالإسلام – لتغيير النظام القائم (المحلى). كما أنه أيضا – الجهاد – الوسيلة المثلى لتوسع دولة الإسلام نحو الغرب. بينما كان البنا يميز بين الأنظمة داخل نطاق العالم الإسلامى، وبين الغرب. وفى رأيه وحسبما أوضحنا تفصيلا أثناء حديثنا عن نشأة جماعة الإخوان لم يكن الجهاد هوالوسيلة الوحيدة لإقامة الدولة الإسلامية، فهناك أساليب أخرى للتغيير. لكن البنا رأى فى الجهاد الوسيلة الرئيسية لتوسع الدولة الإسلامية فى اتجاه الغرب.

ولا يختلف موقف الإخوان المسلمين حاليا عن موقف مرشدهم الأول فى كثير من القضايا المتعلقة بالغرب سواء من حيث نمط الحياة أورغبة الغرب فى الهيمنة على الدول الإسلامية، خاصة فى مرحلة ما بعد انتهاء الاستعمار المباشر. ففى رسالة وجهها عمر التلمسانى المرشد العام السابق للحكام المسلمين أكد "أن علاج الأمر فى أيديكم إن أردتموه.. فلن تنفعكم أمريكا ولا روسيا حتى تتفرقوا شيعا بعضكم شرقى وبعضكم غربى، ولا قيام لهذه الشعوب لتحقق أمل المسلمين إلا إذا عادت إلى دينها واصطلحت مع ربها". ويرى التلمسانى أن السياسة الإعلامية الغربية شر على الدعوة الإسلامية

لأنها تسئ إلى مشاعر المسلمين بالأقلام الفاضحة والتقليل من أهمية الأسرة والتمهيد للشباب للابتعاد عن المثل والقيم".[٩]

كما يرى د. أحمد الملط أحد قادة الإخوان المسلمين أن السهام الموجهة ضد الإسلام قد كثرت واتسعت دائرة التحالف الشيطانى ضد الإسلام وأهله ومقدساته وتضيق الحلقة حول رقاب المسلمين من الشرق ومن الشمال ومن الجنوب يوما بعد يوم وعاما بعد عام، ويستشهد بذلك بما يحدث للمسلمين فى دول آسيا الوسطى وأريتريا وجنوب السودان وأيضا للأقليات الإسلامية فى أوروبا الشرقية، ويرى أن "كل بلاد الشرق الأوروبى تلاقت على حرب الإسلام ومحاولة إبادة كل من يحمل الإسلام بين جنبيه".[١٠]
يوجه د. الملط رسالة للشباب لكى يستعدوا للمواجهة فيقول: "لا تتخوفوا مما يعده العدو من بأس وقوة فكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله واصبروا على الضيم فى بلدكم، فالنصر مع الصبر والبقاء دائما للأصلح".[١١]

تيار الجهاد والغرب "الصليبى"

لا يختلف تيار الجهاد بشقيه "حركة الجهاد الإسلامى" و"الجماعة الإسلامية" كثيرا عن التفسيرات التى قدمها أنصار "التقليد" ومرشد الإخوان حسن البنا، حول "الحقد الصليبى" الذى يحرك الغرب نحو تدمير "العالم الإسلامى". ففى رأى "حركة الجهاد" هناك عدة عوامل رئيسية تؤثر على موقف "البيت الأبيض الأمريكى من الحركة الإسلامية. ومن هذه العوامل انتماء دولة الولايات المتحدة الأمريكية للنصرانية الصليبية وتبعيتها لطموحات الصليبيين وما تولد عن هذا الصراع التاريخى بين الإسلام والصليبية العالمية من حقد على الإسلام وأهله... فالحقد الصليبى هوالمحرك الحقيقى والأساسى لكل المواقف الأمريكية تجاه الحركة الإسلامية".[١٢]

و"الحقد الصليبى" للبيت الأبيض الأمريكى، هوامتداد "للحقد الصليبى" للدول الغربية، انجلترا وفرنسا وروسيا، التى تكالبت على الامبراطورية العثمانية الإسلامية أوائل هذا

---

[٩] عمر التلمسانى، "يا حكام المسلمين.. ألا تخافون الله؟؟"، **الدعوة**، العدد ٢٠.
[١٠] د. أحمد الملط، **رسالتى إلى الشباب** (القاهرة: دار البشير الطبعة الأولى ١٩٩٠) صـ ٧٩.
[١١] المرجع نفسه
[١٢] وثيقة "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى فى رفعت السعيد أحمد، النبى المسلح، م.س، صـ ٢٦٢.

القرن. فحسبما ترى "الجماعة الإسلامية"، فإن الدولة العثمانية كانت "كتيبة الصدام الأول للمسلمين ضد أطماع الصليبيين وأعداء الإسلام. ومنذ أوائل القرن الماضى، بدأت الجيوش الصليبية تطرق من جديد أبواب الأمة الإسلامية، واستطاعت قوى الكفر - انجلترا وفرنسا وروسيا - اقتطاع أطراف الدولة العثمانية..."[١٣]

آليات وأهداف التبعية

لكن تبنى تيار الجهاد بشقيه لتفسيرات مثل "الحقد الصليبى" للغرب تجاه "العالم الإسلامى" لا يعنى اتفاق رؤية هذا التيار مع رؤية جماعة الإخوان المسلمين. نلحظ فى الخطاب السياسى لتيار الجهاد، عناصر تمايز عديدة عن خطاب الإخوان فيما يتعلق بجوهر رؤية الإسلام السياسي تجاه الغرب والذى يتمثل أساسا فى "تبعية" النظام المصرى للدول الغربية. لقد تناول كل من تيار الجهاد وجماعة الإخوان مسألة "التبعية" بصورة مختلفة. ويمكن القول أن هناك محورين أساسيين يميزان رؤية تيار الجهاد عن رؤية الإخوان.

المحورالأول: قدم تيار الجهاد، خاصة تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى"، تحليلا نقديا لعلاقة التبعية بين النظام والغرب. فى هذا السياق رأى تيار الجهاد أن هناك أربعة مستويات لهذه العلاقة. يبدأ المستوى الأول بالغزوالثقافى للبلدان الإسلامية من قبل الحضارة الغربية بهدف طمس "الشخصية القومية للشعب المسلم"، مرورا بالاستغلال الإقتصادى لهذه البلدان وانتهاء بتبعية القرار السياسى والعسكرى فيها -البلدان الإسلامية- لتتوافق مع المصالح الإقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية للغرب. كما أن تيار الجهاد لم ير فى تبعية النظام المصرى للغرب، مجرد علاقة نجمت عن ظروف عسكرية مرت بها هذه الأنظمة تحت ضغوط غربية (اقتصاديا وعسكريا) فحسب، إنما نشأت علاقة التبعية نتيجة هذه الظروف التى عبرت موضوعيا فى ذات الوقت - وهذا هوالمهم - عن مصالح طبقية لقوى اجتماعية فى البلدان الإسلامية. بمعنى آخر لن تحقق التبعية مصلحة الغرب فقط، إنما تحقق مصالح اقتصادية للحلف الطبقى الحاكم أيضا.

---

[١٣] وثيقة "حتمية المواجهة"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية فى رفعت السعيد سيد أحمد، **النبى المسلح**، صـ ٢٦٢.

إن رؤية تيار الجهاد لمسألة التبعية، تحمل بين طياتها، نزوعا متصاعدا رافضا بصورة مضطربة لنمط الإنتاج الرأسمالى ويسعى هذا التيار نحو تنمية مستقلة لكن دون أن يطرح الأفق الإجتماعى لهذا التغيير وتحت قيادة أية طبقة إجتماعية يمكن أن يتحقق. كما لوحظ أن رؤية تيار الجهاد تقترب إلى حد ما من رؤية اليسار القومى العلمانى، وخاصة فيما يتعلق بالمستوى الإقتصادى عند تحليله لمسألة التبعية، حيث يكون من الصعب على الباحث عند تعرضه لوثائق تيار الجهاد فى هذا الشأن أن يميز بين ما إذا كان كاتب هذه الوثائق منتميا فكريا إلى التيار الناصرى مثلا، أم للتيار الإسلامى. ولكن وبخلاف واضح مع التيار اليسارى، لا يحدد كما ذكرنا الحلف الطبقى المنوط به فض علاقة التبعية. فإذا ما أخذنا فى الاعتبار العداوة الشديدة للفكر الاشتراكي لدى تيار الجهاد، فاطروحته لا يمكن إلا أن تعيد إنتاج الرأسمالية من جديد. وهذا هو بالضبط مأزق البرجوازى الصغير الذى يصب آلاف اللعنات على الرأسمالية دون أن يملك صياغة أيديولوجية مستقلة متميزة عنها. فهو يطرح فكرة الإطاحة بالسلطة القائمة دون إدراك أى طبقة أوطبقات ستقود السلطة الجديدة، وأى علاقات إنتاج على وجه التحديد ستحل محل نمط الإنتاج الرأسمالى؟ وبمعنى آخر: فى أى إتجاه سيكون التغيير المرتقب؟ ولصالح من وضد من؟

من ناحية ثانية وعلى الرغم من حديث الإخوان المسلمين عن تبعية الأنظمة المحلية للغرب، إلا أنه حديث يكتفى برطانة لغوية ويفتقد إلى عمق التحليل. تنحصر أغلب أطروحاتهم على دور الغرب فى ترويج "المجون" و"الانحلال الخلقى" فى البلدان الإسلامية (مع أن مظاهر هذا الانحلال كانت موجودة فى كثير من البلدان الإسلامية فى حين لم تكن لها صلات بأية دول أوروبية) والضغط على الأنظمة فى هذه البلدان من أجل ضرب التيار الإسلامى. وعادة ما يرى الإخوان المسلمون أن تبعية هذه الأنظمة للغرب تمت قسرا، رغما عنهم، أوفى أفضل تحليلاتهم تمت تحت جماح إعجاب تلك الأنظمة بالحضارة الغربية، تلك الأنظمة التى زرعها الغرب قسرا فى بلادنا. أما عن رؤية الإخوان فى هذا الصدد فإنها لا تبحث عن المصالح الطبقية لقوى اجتماعية محلية تتحقق مع استمرار علاقة التبعية، إنما بحثها ومن ثم نقدها فى هذا الشأن ينحصر فى غياب القيم الإسلامية لدى حكام البلدان الإسلامية. لذلك فإن الحلول المقترحة لوأد علاقة التبعية، تتباين بين كل من تيار الجهاد وجماعة الإخوان المسلمين.

المحور الثانى: يرى تيار الجهاد فى علاقة التبعية بين الأنظمة المحلية والغرب تعبيرا عن مصالح اقتصادية لتلك الأنظمة التى تسعى لتوطيد أواصر التبعية مع الغرب.وعليه فإن تيار الجهاد يعتبر أن حل إشكالية التبعية لا يتحقق سوى عن طريق الإطاحة بهذه الأنظمة. بينما يرى الإخوان المسلمون حلا إصلاحيا يتمثل فى مناشدة هذه الأنظمة بالتوقف عن تبعيتهم للغرب، أوبالأدق مناشدتهم بالتوقف عن سلوكهم – الحكام– المنحرف عن "روح الإسلام"، إذ أن التبعية هنا محض حالة ذهنية عارضة تنتاب الحكم.

فى هذا السياق، يرى إبراهيم البيومى غانم فى دراسته عن **الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية** أن:

"الإخوان المسلمون يرون أن الغرب له اليد الطولى فى إيجاد وتثبيت النظم الحاكمة فى معظم بلدان العالم الإسلامى، وأن دعمه لهذه النظم هو آلية من آليات ربطها به، وتبعيتها وولائها له، وذلك فى إطار مخططاته ومؤامراته –التى لا تنتهى– على الإسلام والمسلمين لضمان إخضاعهم ونهب ثرواتهم.ورؤية الإخوان فى هذه المسألة معروفة وذائعة، وعادة ما يصوغها كتاب الجماعة وقادتها فى صياغات شاملة تنطبق على أوضاع ونظم الحكم فى العالم الإسلامى –باستثناء عدد قليل لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة– دون تخصيص لأى منها بالتبعية للغرب، فالكل سواء. وكمثال على ذلك قول الأستاذ مصطفى مشهور –نائب المرشد العام للإخوان – فى كثير من مقالاته، فبعد أن يذكر ما كان للأمة الإسلامية من حضارة لا مثيل لها، ثم ما طرأ من ضعف، وطمع الأعداء فيها، وغزوهم لبلادنا –والمقصود هم الغربيون ودولهم– يقول: "وخططوا لإبعادها (أى بلادنا) عن جوهر الإسلام، ونشروا فيها الفساد والمنكرات كالخمر والميسر والربا والفحشاء وأسقطوا الخلافة، وأثاروا الفرقة والنزاع بين المسلمين، بل الحروب، حول قضايا جزئية كالخلاف على الحدود، وأقاموا نظام حكم شمولى متسلط فى معظم ـ إن لم يكن ـ كل أقطارنا الإسلامية، لتنفيذ مخططاتهم التى تهدف إلى إبقاء بلادنا ضعيفة، متنازعة، يستغلون ثرواتها رخيصة، ويوردونها مصنعة غالية، وهكذا لتبقى أقطارنا فى تبعية ذليلة لهم بسبب عدم الاكتفاء الذاتى، خاصة فى الغذاء والسلاح، فيخضع الحكام العملاء مختارين أومضطرين للسياسة التى يملونها عليهم، وفى ظل هذا

الضعف تمكن الأعداء من غرس هذا الكيان الصهيونى الغريب فى قلب الأمة الإسلامية كالغدة السرطانية ليزيد من ضعفها وليتوسع ويتمكن ويعيث فى الأرض فسادا".[١٤]

ويوضح هذا النص، أن الحكام مفعول بهم، فهم تحت ضغوط بعينها جعلتهم "مختارين أومضطرين" لقبول تبعية بلدانهم للغرب وهوما يمكن التدليل عليه فى الأسلوب الذى تبنته جماعة الإخوان لحل هذه الإشكالية عبر إصلاح الحكم القائم. ويبرز هنا الخلاف على نحو واضح بين الجهاد والإخوان، فالأول لا يرى حلا سوى بالإنقلاب على الحكم، بينما الثانى يتبنى فكرة التعايش مع ما هو قائم مع السعى لإصلاحه. لذلك وحسبما تشير دراسة "الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية"، فإن الإخوان رغم تسليمهم بتبعية هؤلاء الحكام للغرب "لم يفقدوا الأمل فى إمكانية صلاح أحوال الحكام، وتغيير النظم القائمة بطريقة سلمية متدرجة لتستقيم على منهج الإسلام. ويظهر هذا من خلال مناشداتهم المتوالية للحكام وولاة الأمور بالعودة إلى الإسلام وتعاليمه وأحكامه والعمل بها...".[١٥]

ولا يفوتنا أن نلاحظ أن الإخوان لم يميزوا قط بين المراحل التاريخية التى مر بها مجتمعنا أوحتى المجتمعات الإسلامية الأخرى ومدى تبعيتها للغرب. فمنذ أن تسلل الإستعمار إلى بلادنا وألغيت الخلافة على يد أتاتورك، والنظم القائمة كلها تابعة. وبالطبع لا يوجد فارق فى هذا الشأن بين عصر فاروق والنظام الناصرى ونظام السادات. ولعل مشاعر العداوة للنظام الناصرى بالذات كانت أشد عمقا من أية عهود سابقة أو لاحقة. فالإخوان لا زالوا متأثرين بما جرى لهم من تعذيب وحشى فى ظل حكم عبد الناصر، وينطلقون من معاناتهم الشخصية فى النظر والتقييم للحقبة الناصرية متجاهلين ما تحقق خلالها من استقلال سياسى ودرجة من الإنماء الإقتصادى المستقل وبعض الإصلاحات الاجتماعية. وهو ما يدعونا للقول بأن التبعية التى يعنيها الإخوان، رغم الرطانة عن الاكتفاء الذاتى وغيره مما جاء فى خطاب مشهور، تتمثل أساسا فى تبنى قيم وأفكار الغرب.

---

[١٤] مشار إليه فى إبراهيم البيومى غانم، **الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية** (القاهرة: أمة برس للإعلام والنشر والنشر ١٩٩٣) صـ ٥٥.

[١٥] المرجع نفسه، ص ٥٦

وإذا ما انتقلنا إلى تيار الجهاد، نبدأ بتحديد مفهومه لمسألة التبعية، ثم نتعرض بعد ذلك لما طرحه من حلول لهذه المسألة.

فى وثيقة بعنوان "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية" يحدد تيار الجهاد موقفه من مسألة تبعية الحكام للغرب. تبدأ الوثيقة بتحديد الأسباب التى دفعتها للإهتمام بمعالجة موضوع الغرب وفى القلب منه الولايات المتحدة الأمريكية. تقول الوثيقة: "وجبت دراسة مكامن القوة والضعف ليس بالنسبة لأعداء الداخل فحسب، بل أيضا بالنسبة لأعداء الخارج، فهم المدد وهم المحرك، وأعداء الداخل هم الأذناب أوقطع شطرنج متحركة... دراسة غرضها تحديد أولويات المواجهة وخطتها التفصيلية على كل المحاور الفكرية والسياسية والعسكرية والإقتصادية والإعلامية... ومن خلال هذا الفهم ينبغى ضرورة دراسة ومعرفة حجم الأعداء قدر الجهد والوقوف على أساليبهم وخططهم. من خلال هذا كله جاءت هذه الدراسة عن الولايات المتحدة الأمريكية.

لكن لماذا تقدمت الولايات المتحدة الأمريكية فى أولويتنا فى هذه الدراسة؟

كان لزاما أن تتقدم الولايات المتحدة الأمريكية فى أولويتنا ونحن نرصد ظواهر عدة أولها وأهمها: التحالف الاستراتيجى المعقود بين مصر والولايات المتحدة.. هذا التحالف الذى فقدت مصر من خلاله استقلالها السياسى والإقتصادى والعسكرى.. فأصبحت المواقف السياسية المصرية تراعى الموقف السياسى الأمريكى. ويكفى أن مصر كانت الدولة العربية الوحيدة التى لم تدين العدوان الأمريكى على ليبيا فى خليج سرت عام ١٩٨٧. ولقد أصبحت مصر بمقتضى اعتمادها اقتصاديا على المعونات والقروض الأمريكية مهددة بالإفلاس فى ظل شهور قريبة. أما بالنسبة للعسكرية المصرية فقد تحولت مصر فى ظل سياسة التسليح والتدريب المعتمدة على أمريكا.. من قوة ضاربة فى منطقة الشرق الأوسط تعادل قوة اسرائيل وتفوقها أحيانا إلى قوة من الدرجة الثالثة أوالرابعة فى المنطقة.

والسبب الثانى: هوالتحالف الاستراتيجى المعقود بين الولايات المتحدة وإسرائيل - الدولة المجاورة لمصر - والتى أرغمت مصر من خلال هذا التحالف المزدوج للولايات المتحدة الأمريكية - على توقيع معاهدة الاستسلام مع اسرائيل المسماه معاهدة كامب ديفيد (معسكر داود) والتى نزع بموجبها سلاح سيناء الفعال.

أما السبب الثالث: فهو عربدة الولايات المتحدة الأمريكية ورعونتها العسكرية، واستعراض عضلات قوتها فى العالم كله برا وبحرا وجوا... فمنذ قنبلتى هيروشيما وناجازاكى فى منتصف الأربعينيات وهى تمارس دور المهيمن والمسيطر على مقدرات العالم.. بل يظن رؤساؤها أن مجرد مخالفة طريقة تفكيرهم تستوجب عزل هؤلاء الرؤساء الذين يجرؤون على ذلك، وعندها تكون الانقلابات المدبرة ودعم المتمردين، أوحتى التدخل المباشر، وليست أحداث فيتنام وجزيرة جريناد عنا ببعيدة. لهذه الظواهر وغيرها كان لابد من هذه الدراسة بهدف إخضاع الدور الأمريكى لدراسة دقيقة، نهدف من ورائها إلى معرفة أثر هذا الدور على الغد والحاضر الذى نطمع بعون الله تعالى أن يكون للحركة الإسلامية".[16]

يكشف هذا النص بوضوح مدى عناية تيار الجهاد بالمخاطر التى يمثلها "الغرب" على الحركة الإسلامية وعلى مشروعها المستقبلى. وعندما تنتقل إلى المستويات المختلفة التى يرصدها تيار الجهاد سنلحظ أربعة مستويات، اقتصادى وسياسى وعسكرى وثقافى. ويقترب تيار الجهاد فى خطابه السياسى المتعلق بالهيمنة السياسية والاقتصادية للغرب من الخطاب اليسارى بشكل عام،"فالجماعة الإسلامية،"وحركة الجهاد" يستخدما نفس المقولات التي يستخدمها اليساريون في الدعوة للتنمية المستقلة وفك الارتباط بالغرب والاعتماد علي الذات وإلغاء معاهدات الصداقة والتعاون مع الولايات المتحدة الامريكية. إحدى وثائق الجماعة الإسلامية مثلا وهى وثيقة "إله مع الله" تعتبر أن كافة السياسات التي يتبعها النظام المصرى تقوم على الاستمرار فى سياسة "ربط الاقتصاد المصرى بالغرب وبأمريكا بالتحديد وجعله فى مصاف المحتاجين دائما للعون الغربى، ويأتى فى ركاب ذلك عدم قيام النظام المصرى بأى تنمية حقيقية معتمدة على الذات – بل على العكس هناك انفتاح كامل يجعل مصر دائما فى حالة تبعية، كما يقضى على كل صناعة مصرية بفتح السوق أمام تنافس غير متكافئ مع قيام النظام فى ذات الوقت بالتضيق على الصناعات المصرية".[17]

وتوضح وثيقة "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية" تفصيلا دور العامل الاقتصادى فى مسألة التبعية. حيث تقول الوثيقة:

---

[16] وثيقة "إلأه مع الله"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية، فى رفعت سيد أحمد، **النبى المسلح**

[17] وثيقة "أمريكا ومصر والحركة الإسلامية".

"ما أن عاد الرئيس المصرى السابق عام ١٩٧٥ من زيارته إلي الولايات المتحدة الأمريكية، حتى بدأت مصر تتنكر للقوانيين الاشتراكية التى عرفتها منذ ١٩٦١. وبدأ السادات عهد الانفتاح الإقتصادى، ولم يكن هذا الانفتاح إلا سياسة اقتصادية جديدة اختطها السادات ومعاونوه للارتماء على أعتاب "الدكاكين" الأمريكية تلتقط مصر من نفاياتها... وهكذا قدر لمصر بعد سنوات عجاف غلها فيها الدب الروسى قدر لها أن تنتقل إلى الغرب الصليبى حتي يمتطيها دون أن ينظر إلي عظم ظهرها الناحل، وتكاثرت القوانين الانفتاحية لتتيح لرجال الأعمال الأمريكيين مزيدا من امتصاص الدماء المصرية تحت مظلة المشاريع الاستثمارية.

أخذ السادات يلهث ليقنع أمريكا أنه يستطيع أن يقدم لها ما تقدمه إسرائيل بل أكثر، وهكذا تدفقت السلع الاستهلاكية الأمريكية لتغمر السوق المصرية".[١٨]

ثم تنتقل الوثيقة لتحلل بالأرقام والجداول حجم الدين الإقتصادى،ولتؤكد علي مدى تغلغل الإستثمار الأمريكى فى الإاقتصاد المصرى، فقد بلغ حجم التبادل التجارى مع أمريكا عام ١٩٨٤ حسبما تشير الوثيقة:

"حوالي ٢٧٦٩,١ مليون دولار بزيادة خمسة أضعاف ما كان عليه من عشر سنوات كما صرح بذلك على لطفى... كما أن الواردات الأمريكية تبلغ حوالى٣٣٪ من واردات مصر. وكان بالطبع الميزان التجارى فى صالح أمريكا فى حين كان العجز في الميزان التجارى ٣٨٥,٥ مليون دولار زاد فى عام ١٩٨٤ ليصبح ٢٥٣٠,٣ مليون دولار.

وبلغ حجم الاستثمار فى مصر ٥٠ مليون دولار عام ١٩٨٤، وهويعادل ٣٠ بالمائة من الاستثمارات الأمريكية فى الوطن العربى.

أما عن المساعدات الإقتصادية فقد بلغ إجمالها ما يقرب من ١٠,٦ مليار دولار من عام ١٩٧٥ إلى ١٩٨٥. وقد بلغت المساعدات في الفترة من عام ١٩٧٠ إلى عام ١٩٨٤ حوالى ١٥١ مليون دولار ارتفعت إلى ما قيمته ١٢٨٠ مليون دولار فى الفترة من عام ١٩٧٥ إلى عام١٩٧٩.

وبلغ عدد المشروعات الأمريكية حوالى ٥٠٠ مشروع فى مجالات عديدة... ويقوم على أمر المساعدات ودراسة الجدوي لهذه المشروعات ١١١٦ خبيرا تبلغ مرتباتهم ٢٦٧ مليون دولار أى ما يفوق ميزانية التربية والتعليم. ولعله يتضح أمامك الآن حجم التغلغل الأمريكي في الاقتصادالمصري".

ثم تضيف الوثيقة، شارحة الكيفية التى تم بها استخدام المساعدات الإاقتصادية، من ناحية بربط الإقتصاد المصرى بعجلة النظام الرأسمالى (لاحظ التعبيرات هنا) ومن ناحية ثانية بالتأثير على القرار السياسى، وهوقول يتفق إجمالا مع الخطاب اليسارى تمام الاتفاق.. تضيف الوثيقة:

---

[١٨] المرجع نفسه.

"قد وضعت لهذه المساعدات العديد من الشروط التي حولتها من مساعدات إقتصادية إلي أعباء ترهق الميزانية المصريــة، بـل وتجعل منهـا أداة ضغط وتحكم علـى الدول المدينة. ومن هذه الشروط ما يلى:

١.يشترط صندوق النقد الدولي أن فترة سداد القروض تبلـغ عشـرين عامـا، وبسـعر فائدة يبلغ من ٩ إلي ١١ بالمائة وبفترة سماح من أربعة إلي خمس سنوات.

٢.تضع أمريكا شروطا أخرى منها:

(ا) الالتزام بعرض المشروعات على خبرة أمريكية.

(ب) الحصول على احتياجات المشروع من مصدر أمريكى.

(ج) نقل البضائع على سفن أمريكية بغض النظر عن إرتفاع تكلفة هذه السفن عن غيرها.

كما أن هذه المعونات معظمها ينصب على المشروعات الإستهلاكية الصغيرة.. وقـد سئل أحد المسئولين عن مدى الاستفادة بالمساعدات الأمريكية فأجاب ١٠٪ فقط، فقيل له والباقى فأجاب: تذهب فى قنوات غير شرعية وهى عديدة."

بعد هـذا الاسـتعراض لحقيقـة المسـاعدات والقروض والاسـتثمارات الأمريكيـة فـي مصر، تنتقل الوثيقة لتؤكد على نقاط أخرى أبرزها ما يلى:

"**أولا:** استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية ربط الإقتصاد المصـرى بعجلـة النظـام الرأسمالي من خلال:

١.الإعتماد على القروض الخارجية.

٢.الإستجابة لتوجيهات صندوق النقد الدولي الخاصة بالمحافظة على اسـتمرار نمـط الإقتصاد الرأسمالى السائد كشرط لاستمرار الإقراض.

٣.إيجاد طبقات مستفيدة من الأوضاع الإقتصاديـة السـائدة فـي ظـل سياسـة الإنفتـاح الإقتصادى والمرتبطة بالضرورة بأمريكا.

٤.التبعية الغذائية عن طريق التحكم في توريد القمح لمصر.

٥.عدم القيام بتنمية حقيقية فيْ مصر حيث تتركز المساعدات والقروض فى السلع والمشروعات الإستهلاكية.. وهذه السياسة تنتهجها الولايات المتحدة لتحقيق ما يلى:

أ – جعل مصر في حاجة دائمة إلى المساعدات الأمريكية.

ب – ربطها بالغرب.

ج – فى حالة ضعف يمنعها من التفكير في مواجهة إسرائيل.

٦.التغلغل فى القطاعات المختلفة عن طريق الخبراء والشروط التي تمنع إعطاء القروض في صورة سائلة، حتى يسمح بالاختراق في المجالات التي يريدونها."

بعد هذا العرض المطول تضيف الوثيقة ما يلى:

"إستطاعت الولايات المتحدة الأمريكية من خلال هذا النمط من التعامل إخضاع القرار السياسي المصري لرغبات الإدارة الأمريكية... وقد ثبت هذا جليا في الموقف المصرى المتخاذل فى قضية خطف الطائرة المصرية بواسطة الطيران الأمريكى".[١٩]

وأما التغلغل الغربى في الجيش كأحد روافد التبعية، وحسبما يرى تيار الجهاد، لا يقل خطورة عن التغلغل فى الإقتصاد المصرى إن لم يفوقه. لذلك فقد اعتنت أولا وثيقة " فلسفة المواجهة " بتوضيح مظاهر التغلغل العسكرى، ثم ثانيا خطورة هذا التغلغل:

تحدد وثيقة "فلسفة المواجهة".[٢٠] والصادرة فى نهاية الثمانينات هذه المظاهر فيما يلى:

١.التسليح العسكرى والمعونات العسكرية الأمريكية التى تحقق لأمريكا سيطرة فنية حيث الحاجة إلى الخبراء وقطع الغيار.. وفى هذا المجال فإن أمريكا تعتبر المصدر الرئيسى للسلاح بالنسبة لمصر، ثم تأتى بعد ذلك على الترتيب فرنسا – بريطانيا – ايطاليا – رومانيا – الصين. وحسبما ترى حركة الجهاد الإسلامى، التى صدرت عنها هذه الوثيقة، فإن الإعتماد فى التسليح علىأمريكا والدول الأوروبية "سيؤدى إلى حدوث تحولات تنظيمية !! دون شك فى أعقاب هذه النقل".

---

[١٩] المرجع نفسه.

[٢٠] وثيقة "فلسفة المواجهة" من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى.

٢.البعثات "العلمية" المصرية إلى أمريكا حيث يتم من خلالها توثيق العلاقات بين الكثير من ضباط القوات المسلحة والولايات المتحدة الأمريكية.. وذلك بعد تثقيفهم حيث تتم السيطرة العسكرية.

٣."التسهيلات" والمناورات المشتركة "التى يتم من خلالها الإعداد للتدخل السريع فى حالة حدوث أية محاولة للتغيير لا ترضى عنها أمريكا". وفى هذا المجال فإن مصر تقدم تسهيلات لأمريكا فى مطارات القاهرة وقنا وانشاص وكذلك، فإن وجود ثمانى مائة أمريكى فى القوات متعددة الجنسيات يساعدها فى عمليات التدخل السريع.

وعند مناقشة قيمة الوجود الأميركى بهذه الصورة فنجد أن "التدخل الاميركى المباشر - بهذه القوات - قد لا يكون كافيا لإحداث التأثير المطلوب فى توازن القوى فى حرب بين الجيوش الكبرى فى الشرق الأوسط".

إذن، فما نتيجة هذا الوجود؟؟ "إنه سيكون ذا قيمة لا تقدر بثمن !! فى تعزيز مكانة النظام الموالى ضد التحديات الداخلية (إضطربات جماهيرية أوحرب أهلية).

٤.ولن يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل يستخدم الجيش المصرى فى تأمين المنطقة لصالح أمريكا والغرب بصفة عامة، ومواجهة الحركات الثورية الإسلامية التى من المنتظر انفجارها بين لحظة وأخرى.. ولقد جاء فى تحليل حول الإتجاهات المستقبلية للجيش المصرى خلال الثمانينات: "الحصول على مزيد من طائرات النقل الأميركية س ١٣٠ مما يزيد قدرة الحركة لدى القوات الخاصة، وسيسهم توافر المزيد من طائرات النقل فى ضمان القدرة على التدخل خارج مصر (وكانت مصر قد استخدمت الطائرات الأمريكية التى شاركت فى مناورة النجم الساطع، لنقل لواء مصرى إلى السودان) وذلك للحفاظ على النظام الصديق فى السودان، حتى لوتطلب الأمر إستخدام القوة فإن ذلك سيظل هدفا رئيسيا.. إلى جانب ذلك كله هناك التفاهم الإستراتيجى بين مصر والولايات المتحدة الذى يستهدف حمل مصر على إقامة قوة تدخل تهدف إلى العمل خارج الحدود المصرية".

وترى "حركة الجهاد" أن الهدف من السيطرة على الجيش، هوتأمين "هذا السلاح الفعال الذى يمثل العنصر الحاسم فى التغيير أوالثبات فى دول العالم الثالث، وخاصة إن

الأيام الأخيرة، قد أثبتت حجم التجاوب فى القوات المسلحة مع الإسلام قد بلغ حجما كبيرا".

إن التمايز بين تيار الجهاد وجماعة الإخوان المسلمين لا ينحصر فحسب فى عمق التحليل الذى يقدمه تيار الجهاد، ولا اقترابه من الخطاب اليسارى العلمانى فيما يتعلق بمسألة التبعية إنما يمتد – وهذا هوالأهم – من ناحية إلى تحديد "القوى الطبقية" التى تستفيد من "التبعية" ومن ناحية ثانية تصاعد العداء لنمط الإنتاج الرأسمالى وللرأسمالية العالمية، حيث يحمل الخطاب السياسى لتيار الجهاد بين طياته طموحه إلى التنمية المستقلة.

فى هذا السياق تؤكد "حركة الجهاد الإسلامى" على أن النظام المصرى – فى الثمانينات – سار قدما بتوطيد "أواصر التبعية وذلك بالسير فى إجراءات اقتصادية جديدة فيما يسمونه بخطة الألف يوم لتحرير الإقتصاد القومى وتهدف هذه الخطة إلى تحويل هياكل الإقتصاد المصرى ونظمه بما يلائم النظم والأنماط التى يريدها صندوق النقد الدولى من جهة وجماعات الضغط المكونة من رجال الأعمال وثيقى الصلة بالغرب وإسرائيل من جهة ثانية، وما يخدم مصلحة طبقة المنتفعين التى يتكون منها النظام الحاكم من جهة ثالثة".[٢١]

وحسبما ترى حركة الجهاد فإن هناك ثلاث قوى تدفع الدولة المصرية تجاه "التبعية لكل منها مصالح اقتصادية تتحقق باستمرار التبعية:

١.القوة الأولى صندوق النقد تهدف إلى تحويل النظام الاقتصادى المصرى وآلياته إلى النمط الرأسمالى الغربى. هذا التوجه لا يضر البلاد بسبب منافاته للإسلام وتضمنه لأنماط من الظلم فقط، بل أيضا يضر بالبلاد من جهة **ربطها بالنظام الاقتصادى الرأسمالى الدولى بعرى يصعب فصمها** (التشديد لنا). هذا الوضع يرهن استقلال البلاد ويصيبها **بتبعية اقتصادية** ومن ثم سياسية تمثل قيدا على أصحاب القرار حتى لوصلح حالهم وصفت نياتهم.

---

[٢١] "مصر ومرحلة جديدة من مراحل التبعية"، كلمة العدد، **الفتح** العدد ١١ (لسان حال حركة الجهاد الإسلامى، تصدر فى بيشاور) صـ ٣.

٢.القوة الثانية: **طائفة رجال الأعمال المرتبطين بالغرب وإسرائيل** وهؤلاء يريدون أعلى ربح ممكن بأقل تكلفة ممكنة دون أدنى التزام بتعاليم الإسلام وأخلاقه وهم في سبيلهم إلى ذلك يودون إستغلال إمكانات الدولة لتحقيق أغراضهم الشخصية لتقليل ما قد يساهمون به من رأسمال أومجهود، وهؤلاء القوم يتسمون بالإستغلال والجشع ولا يتورعون عن الغش أوالإحتكار.

٣.أما القوة الثالثة: "طائفة أهل الحكم فهم مثل رجال الأعمال – بل بعضهم منهم – **إلا أنهم أكثر برجماتية من رجال الأعمال وأكثر ولاءا للنظام** ".

وحسبما ترى "حركة الجهاد" فإن مشروعها يتناقض مع مصالح هذه القوى، إذ أن "التغيير الإسلامي يمثل تهديدا لقيمهم **ومصالحهم** بل وجودهم القائم على غير الإسلام".[٢٢]

إن اقتراب الخطاب السياسي "لحركة الجهاد " من خطاب اليسار ينهض على وجه صريح عندما يحدد هذا الخطاب التناقضات بين الحلف الطبقي الذي يدعم "التبعية"، ففي رأي "حركة الجهاد فإن أهل الحكم -من بينهم رجال أعمال ـ يختلف خيارهم السياسي عما يطمح إليه رجال الأعمال من خارج أهل الحكم، فهؤلاء ولاؤهم "الأول للغرب وارتباطهم بالنظام الحالي أقل إذ يفضلون **نظاما أكثر ليبرالية وأكثر استقرارا** لإيمانهم بأن ذلك أنفع لمصالحهم..".[٢٣] وفقا لهذا النص فإن رجال الأعمال، (من خارج الحكم) يفضلون نظاما ليبراليا. أليس هناك تشابه بين ذلك وبين مقولة ماركسية تتردد حول أن قطاعات من الرأسمالية تفضل أن يتم "انتزاع فائض القيمة" في ظل حكم ديموقراطي ليكون صمام أمان لأية انفجارات اجتماعية؟

الغرب والسيطرة الثقافية

في رأي تيار الجهاد لم يكن ممكنا أن تقع البلدان الإسلامية في شراك التبعية الإقتصادية والسياسية والعسكرية للغرب، بدون الغزوالفكري الذي استهدف عقل الأمة الإسلامية لطمس الشخصية القومية للشعب المسلم، أوكما تقول "الجماعة الإسلامية" في أبرز وثائقها "ميثاق العمل الإسلامي": "كان الغزوالفكري مستهدفا الإسلام في عقول

---

[٢٢]"مصر ومرحلة جديدة من مراحل التبعية"، كلمة العدد، **الفتح** العدد١١.

[٢٣]"المرجع نفسه

أبنائه.. ولقد نجح إلى حد كبير فى مسخه فى عقولهم وتشويهه ".[٢٤] فى نفس السياق أكدت "حركة الجهاد الإسلامى" على ذات المعنى، فأشارت إلى أن مصر قد مرت بمراحل مختلفة فى مسيرتها نحو "التبعية السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، ولكنها بدأت كلها بالتبعية الدينية حيث تبنى أشخاص من جلدتنا يتكلمون بألسنتنا المنظور الغربى للدين وأدخلوا العلمانية كمبدأ من مبادئ الغرب السياسية إلى واقع الأمة فكريا وعمليا، وتبع ذلك تضليل دينى وثقافى وإختراق إجتماعى وتخريب إقتصادى مما أنعش عامل القابلية للإستعمار بأمتنا الإسلامية..".[٢٥]

إن الغزوالثقافى الغربى للشعب المسلم هوالمدخل الأساسى الذى أدى إلى علاقة التبعية التى تعيش فيها الأنظمة السياسية حاليا، وفى هذا السياق اعتنت وثائق "حركة الجهاد" بتوضيح آليات هذا الغزو الثقافى، ولعل أبرز تلك الوثائق التى اعتنت بهذه المسألة هى وثيقة "الإحياء الإسلامى".[٢٦]

تبدأ الوثيقة بتحديد بدايات الغزوالثقافى، ثم تتعرض للمراحل الزمنية المختلفة التى إستمر خلالها مع الإشارة إلى القوى الفاعلة ورائه. تؤكد الوثيقة على أن: "تشويه الطابع القومى العربى المستمد من الإسلام يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقام على هذا التشويه بشكل رئيسى المستعمر الانجليزى وأذنابه المحليين الذين تمثلوا فى: العلمانيين المحليين، الأقلية النصرانية المحلية والحركات الماسونية السرية. وجاء اليهود ليكملوا هذا التشويه من خلال موقع قوة متمثل فى دولة تعينهم على ذلك وهى إسرائيل وإن كانوا قد شاركوا مع غيرهم من المستشرقين فى عملية التشويه هذه والتى تحاول إبراز المسلم والعربى على أنه صورة من الوحشية والأنانية والتخلف وكذلك الدين الإسلامى. يتكامل مع هذه المرحلة ويتوافق معها التطورات التى تعيشها المنطقة الإسلامية – خاصة العربية – بعد عام ٧٣ وخاصة بعد فض الإشتباك الأول عام ٧٤. حيث إستطاعت الولايات المتحدة الأميريكية (زعيمة العالم الصليبى) ومن خلال سياسة كيسنجر اليهودى أن تثبت أقدامها فى المنطقة بعد غياب طويل وذلك بإستيعاب أكبر أطراف الصراع مع اسرائيل تحت إبطها (مظلتها) بحيث صار طرفا

---

[٢٤] ناجح إبراهيم وآخرون، "ميثاق العمل الإسلامى"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية، صـ ٧٥.

[٢٥] كمال السعيد حبيب، "الإحياء الإسلامى"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، فى رفعت سيد أحمد، النبى المسلح

الصراع الأساسيان (مصر، وإسرائيل) يستظلان بمظلة واحدة هى المظلة الأمريكية والتى يصبح العم "سام" من خلالها هوالأب الأكبر الذى يختصم إليه طرفا الصراع حين يختلفان. ويقوم هو دائما بحل هذا الخلاف بطريقة هزلية ومسرحية حيث يربت على كتفى كل منهما (بإعتبارهما طفلين صغيرين) ويعطى كل منهما كذلك قطعة من الحلوى.

هذه الحقبة الأمريكية تتكامل مع الحقبة الإسرائيلية ليكملا معا المرحلة الرابعة من مراحل الإهتمام والصراع بين العالم الإسلامى والعالم الصليبى، والتكامل بين أميركا وإسرائيل يدور حول أمرين أساسيين وخطيرين كل منهما له دلالاته وآثاره: الأول: تجزئة المنطقة العربية ببث الفرقة بين دولها، والثانى: القيام بعملية تطويع لخصائص الشعوب التى تنتمى إلى هذه المنطقة من خلال إحدى الأدوات الثابتة فى السياسة الخارجية الأميريكية والإسرائيلية وهى إعادة تشكيل الطابع القومى للشعوب المستهدفة عن طريق ما يسمى بالغزوالمعنوى والذى يهدف فى التحليل النهائى إلى إفقاد هذه الشعوب الثقة فى دينها وتاريخها وحضارتها وثقافتها".[٢٧]

وتوضح الوثيقة أن "القبيح والخطير فى عملية الإنعزال التى تواجهها المنطقة العربية المسلمة على يد العالم الصليبى ممثلا فى شيطانه الأكبر أميركا وشيطانه الأصغر إسرائيل ينتمى إلى ذلك النوع من العزلة التى تعرف باسم العزلة الثقافية، التى تتعرض فيها الثقافة الأصيلة للمجتمع (الإسلام) ومن خلال عوامل مصطنعة لا تنتمى لتاريخنا ولا لآمالنا ولا لمشاكلنا ولا لآلامنا وإنما هى نتاج مجتمعات أخرى لها تصور ثقافى وحضارى يختلف عن تصورنا وواقعنا اختلافا جذريا".[٢٨]

وحسبما يرى تيار الجهاد، كما أشارت الوثيقة، فإن الثقافة فى مجتمع ما هى دين هذا المجتمع، ففى مثل مجتمعاتنا، فإن الثقافة هى الإسلام. بهذا المعنى فإن الغزوالثقافى الوافد (الثقافة الصليبية) يسعى لنفى الاخر الدينى، أى يسعى لنفى الإسلام. وبذلك تعيدنا الوثيقة إلى نقطة البدء مرة أخرى، إلى صراع الأديان. لذلك فإن الوثيقة عندما تستطرد فى شرح "عملية غسيل المخ" للأمة الإسلامية، بهدف "إيجاد حالة من التحلل والتآكل فى

[٢٦] المرجع نفسه
[٢٧] المرجع نفسه
[٢٨] المرجع نفسه

الإرادة الذاتية. بحيث يمكن تطويع تلك الإرادة لتصبح أداة فى يد إرادة أخرى تدفعها كما تشاء".[29] فإنها – الوثيقة – تعتبر غسيل المخ ليس للعقل الجمعى للأمة، بل محاولة لطمس تدينه.

تنتقل الوثيقة بعد ذلك إلى تحديد استراتيجية المواجهة لهذا الغزوالثقافى، أوبمعنى أدق تحديد آليات إعادة البناء الثقافى للعقل الجمعى للأمة. ووفق الوثيقة هناك ثلاث مراحل لإعادة البناء وهى:

"المرحلة الأولى: التعامل مع أدوات حمل العدوى الفكرية وهم **النصارى المحليين** وكذلك اليهود حيث تشعر هذه الأقليات بأنها تعبر عن قيم لا تنتمى للمنطقة وأنها استمرار لقيم العدو (سلامة موسى) فى مؤلفه اليوم والغد يؤكد هذه الحقيقة حيث يقول إن مصر دولة أوروبية وأن علينا أن نسرع للتخلص من ذلك العار المخجل الذى يرتبط بإنتمائنا العربى".[30]

إن الأقليات الدينية فى عرف تيار الجهاد هى مجرد وسيط، أوجسر، لتسهيل عملية الغزوالثقافى لحقل "الأمة المسلمة"، فإذا كانت الثقافة فى رأى هذا التيار هى "الإسلام" فإن ثقافة المسيحى هى "الدين المسيحى" لذلك فإن إعادة بناء الإسلام (أوالثقافة) تستوجب وأد الثقافة المغايرة أى المسيحية وحامليها (المسيحيين). بهذا المعنى، ورغم أن الوثيقة لم تقله صراحة فإن عملية إعادة البناء الثقافى ستكون دموية وعلى حساب الأقليات الدينية، وعليها أن تختار بين دياناتها (ثقافتها) أووجودها فى المجتمع المسلم المرتقب.

وعن المرحلة الثانية تؤكد الوثيقة على ضرورة:

"التعامل مع الطبقات المختارة لإضعاف المفاصل المتحكمة فى الجسد السياسى. ويمثل هذه الطبقة المختارة بشكل أساسى رجال الحكم السياسى ثم قادة الفكر والثقافة والتوجيه كتاب مشهورون، صحفيون، أساتذة جامعات، محامون، قادة نقابيون وغيرهم

---

[29] المرجع نفسه
[30] المرجع نفسه

ثم رجال المال والأعمال وأصحاب المصالح والمنتفعون والإنتهازيون ثم يأتى بعد ذلك الفنانون والفنانات".[٣١]

"ثم تأتى المرحلة الأخيرة: وهى مرحلة الصراع على المستوى الجماعى والكلى. حيث أصبح الجسد الاجتماعى جثة هامدة بعد أن فقد أهم أدوات الدفاع عنه وهى طبقة العلماء والمفكرون. هذه الجثة المهلهلة تصبح فى هذه الحالة أداة سهلة للتطويع واعادة التشكيل حيث تصبح قيم العدو هى الأصل وهى القيمة العليا بينما قيم المجتمع الأصيلة هى القيم الفرعية".[٣٢]

إن تيار الجهاد من خلال آلياته لإعادة البناء الثقافى، ينوى الدخول فى صراع مع أطراف عديدة فى المجتمع: الأقليات الدينية، قادة الفكر والثقافة (العلمانيون بالطبع) والمثقفون الذين يتبنون آراء هؤلاء القادة.توضح هذه الرؤية عبث مايتردد داخل بعض فصائل اليسار عن دور الحركة الإسلامية المرتقب فى مواجهة الغرب (الامبريالى)، أوعن إمكانيات للتحالف مع فصائل إسلامية. إن موقف هذه الفصائل من الغرب لن يتم إلا عقب عملية دموية يتم فيها تصفية المسيحيين المناوئين والعلمانيين وعلى رأسهم بالقطع اليسار.

إن المعركة المرتقبة التي سيخوضها تيار الجهاد مع قادة الفكر،يعود اساسا إلى تبنيهم ودعوتهم "للعلمانية"، التى يعتبرها تيار الجهاد "دينا جديدا". فى هذا السياق تشير وثيقة "**معالم العمل الثورى**"[٣٣] الي أن:

"العلمانية فكرة جاهلية تمخضت عن خبرة المجتمع الأوروبى فى العصور الوسطى، وكانت من أبرز نتائج الصراع المرير بين الدولة والكنيسة أوبين الانسان ذى الحاجات المادية والروحية وبين رجال الدين المحرف الذين أهدروا آدميه الإنسان وكبتوا رغباته المادية المشروعة عقلا ودينا وصدق الله العظيم "إن الدين عند الله الإسلام". وبذلك فإن جماعة الجهاد تكاد توصف العلمانية بأنها دين جديد للناس مثلما فعلت مع الديمقراطية، وترى الجماعة أن أنظمة الحكم القائمة في الدول الاسلامية أنظمة علمانية.. " إن النظام الحاكم فى مصر نظام جاهلى كافر ككل الأنظمة التى إتخذت من العلمانية منهجا ونبذت

---

[٣١] المرجع نفسه

[٣٢] المرجع نفسه

[٣٣] عبود الزمر، "معالم العمل الثورى"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، ١٩٨٧، صـ ٧ وما بعدها.

حكم الإسلام وراء ظهرها". كما تتهم الجماعة الكتاب العلمانيين بأنهم عملاء "إن الكتاب العملاء الذين يهاجمون الإسلام وأنشطته المختلفة في كتاباتهم هم أعداء أصلاء فى معركة الإسلام مع العلمانية". هكذا فإن الجماعة تعتبر أن هناك معركة للإسلام مع العلمانية التى تسعى لمحاربة الإسلام وتشويهه. وبلغة السياسة فإن ما يطمح إليه تيار الجهاد من إعادة البناء الثقافى للأمة، يمثل فى حقيقة الأمر موقفا معاديا ورافضا للحداثة.. كيف؟

يطرح تيار الجهاد مخاصمة تلك الحقوق التى استقرت فى الضمير الإنسانى: "الدولة العلمانية" الرابطة الأساسية فيها على أساس المواطنة وليس الدين، حقوق الأقليات فى الإعتقاد، حقوق المرأة، حرية الفكر والتعبير، الديمقراطية وتداول السلطة.. كل هذه الحقوق وغيرها أليست هى جوهر الحداثة؟

إن مأزق تيار الجهاد يكمن أساسا فى التعامل مع هذه الحقوق باعتبارها قيما غربية وافدة، ولم يدرك أن دخول البلدان الإسلامية لمرحلة اجتماعية جديدة، جوهرها فقط الإنتاج الرأسمالى منذ عشرات السنين يعنى فى التحليل الأخير بروز تلك القيم.. فالحداثة نشأت مع الرأسمالية وتطورت بتطورها.. وتضعف وتنمو بقدر ضعف ونمو الرأسمالية..

بناء على ما سبق، يمكن القول، أن رؤية تيار الجهاد لمسألة "التبعية" التى هى جوهر موقفه من "الغرب" تتمحور حول فكرتين أساسيتين: الأولى: رفض الحداثة. والثانية: السعى لتنمية مستقلة.. وبهذا المعنى فإن هذه الرؤية المركبة، هى فى الواقع مربكة لأى باحث.. مركبة لأنها تحمل الشئ ونقيضه.. فلا يمكن تصور تنمية مستقلة، هى بدورها تنمية رأسمالية، بدون حداثة.. فالتحديث ومجاله (الإقتصاد) وهو جوهر أية تنمية، يستلزم بالضرورة الحداثة ومجالها البنية الفوقية لهذا المجتمع المستهدف تنميته.

وكما أن رؤية الجهاد، رؤية مركبة، فإنها أيضا مربكة: فإذا ما سألنا أنفسنا.. هل يعتبر تيار الجهاد، محض حركة رجعية معادية للتطور؟ يمكن الإجابة بنعم، فهذا التيار يرفض حقوق المرأة ويعادى الأقباط ويمنع المفكرين والكتاب من ممارسة حقهم فى التعبير، ويعتبر الديموقراطية محض كفر لأنها تعنى "حكم الشعب بالشعب" على حد تعبيرهم فى وثائقهم. لكن إذا ما سألنا أنفسنا، بمفهوم المخالفة، وقلنا.. هل تيار الجهاد يمثل حركة تحرر وطنى؟ يمكن الإجابة بنعم أيضا، فهذا التيار يطمح إلى تنمية مستقلة،

ويسعى – حتى لو ورد ضمنا فى خطابه السياسى – إلى الحفاظ على السوق الوطنى، ويرفض تبعية الإقتصاد المصرى للرأسمالية العالمية، ويتبنى قيما مثل العدل الإجتماعى.لكنها تظل فى التحليل الأخير تعبير مشوه لحركات التحرر الوطنى وغير قادرة على تحقيق ما تدعوإليه نظرا لموقفها الرجعى من الحداثة.

استراتيجية المواجهة مع الغرب

تبنى تيار الجهاد وجماعة الإخوان المسلمين، بعد عودتهما فى السبعينات، استراتيجيتين مختلفتين للتعامل مع الغرب والأنظمة السياسية التابعة له. فالعلاقة مع الغرب هى علاقة صراع و"صدام شامل" وفق تعبيرات الخطاب السياسى للجهاد. وهذا الصراع يمتد ليشمل تلك الأنظمة التابعة، وهذا ما سنوضحه تفصيلا فيما بعد. بينما تتمحور رؤية جماعة الإخوان المسلمين حول فكرة التعايش مع الغرب، بشرط أن يكف هذا الغرب عن ظلمه للبلدان الإسلامية. وقد عبر عن ذلك بوضوح المرشد الحالى حامد أبوالنصر، فهو يرى بداية أن: "السياسة الأمريكية قد وقفت طوال عهودها السابقة وحتى اليوم فى صف الإنحياز ضد حقوق العرب والمسلمين وهم الذين لم يسعوا يوما لبسط سلطان على الآخرين أوشن عدوان خارج الديار أوهضم حقوق للذين يعيشون داخل الديار" وبعد أن يؤكد المرشد الحالى على عدم نية المسلمين فى العدوان على الآخرين وحفظهم لحقوق غير المسلمين فى بلادهم نجده يدعوالإدارة الأمريكية لعدم تأييد الأنظمة التى تعمل وتسعى لإجتثاث جذور الإسلام والمسلمين ويؤكد "أن العرب والمسلمين لا يعارضون شعار أمريكا قوية إذا كان الهدف من قوة أمريكا هوالسعى

لخير أمريكا والعالم".[٣٤] إن المرشد العام للإخوان المسلمين الحالى يعلن صراحة إمكانية التعامل مع القوة الأمريكية إذا استخدمت هذه القوة لخير العالم أجمع، وهوما أشرنا إليه فى المقدمة، بأن الإخوان يقبلون التعايش مع الغرب وأمريكا بعد أن تستخدم قوة الغرب وأمريكا وفق شروط مختلفة تتعلق بتحقيق الخير للعالم.

هذه الرؤية التى يطرحها مرشد الإخوان، تتكرر بصورة روتينية فى كتابات الإخوان، لكن هذه الرؤية تختلف عما طرحه مؤسس الجماعة حسن البنا، فالأخير كان يدعوإلى "الجهاد" كفريضة هجومية بهدف توسيع الدولة الإسلامية، حال قيامها، تحقيقا لمبدأ "أستاذية العالم" كما سيأتى شرحه. ورؤية البنا تعنى فى التحليل الأخير أن العلاقة مع الغرب ستكون علاقة صراع لا تعايش عكس ما تذهب إليه الجماعة فى عودتها الجديدة فى السبعينات. بهذا المعنى، كما سنرى، فإن تيار الجهاد يتناقض مع "إخوان اليوم" بينما يتوافق مع مؤسس الإخوان، أى يتفق مع "إخوان البنا".

وعلى الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين، تتهم الأنظمة السياسية القائمة بأنها تابعة، فهى وعلى عكس ما ذهب إليه تيار الجهاد، لا ترى ذلك سببا لتحطيم هذه الأنظمة السياسية، وهى تطرح بدلا من ذلك منهجا "إصلاحيا" يهدف إلى إقناع هذه الأنظمة ومناشدتها بالتوقف عن تبعيتها "للغرب" والعودة إلى قيم الإسلام.

استراتيجية تيار الجهاد تستند بالأساس إلى رؤية سيد قطب فى هذا الصدد. فهذه الرؤية وكما أوضحنا تفصيلا فى مواضع سابقة، ترتكز على فكرتين أساسيتين:

الأولى: أن كل الأنظمة القائمة (شرقية – غربية) جاهلية وتعد "دار حرب"، بما فيها تلك الأنظمة التى تزعم أنها (إسلامية). ولأنها كذلك فينبغى إزالتها.

الثانية: أن الجهاد كفريضة ليس للدفاع فحسب عن "بلاد المسلمين"، انما أيضا فريضة "هجومية"، وبهذا المعنى فإن المسلمين مطالبون حال قيام دولتهم الإسلامية "بفتح"،أوبلغة السياسة "استعمار"، البلدان غير الإسلامية، كما قام المسلمون الأوائل وكذلك "الفتوحات" العثمانية حتى وصل الإسلام ليحكم قلب أوروبا، كما فى فيينا عاصمة النمسا.

---

[٣٤] **اللواء الإسلامى**، العدد ٢١، السنة ١٩٨٩، صـ ٥.

واستنادا إلى رؤية قطب فإن العلاقة مع الغرب حسبما يرى تيار الجهاد هي علاقة صراع بهدف نفي الآخر، لكن هذا الصراع يبدأ بعد استيلائهم على السلطة وإقامة الخلافة مرة أخرى. في هذا السياق تعد "الخلافة" أداة استراتيجية لامحيص عنها للتعامل مع الغرب، أوعلى حد تعبير "الجماعة الإسلامية" فالخلافة "ستعود لتقود العالم من جديد".[٣٥] لذلك فإن "الخلافة" كهدف رئيسي لتيار الجهاد تعني في واقع الحال أداة القتال والمواجهة والتوسع، كما كانت الخلافة من قبل. إن تيار الجهاد في رؤيته الداعية إلى التوسع بعد قيام الخلافة، تجدها تتضح في كافة وثائقهم، وهم مقتنعون في هذا الصدد بأنهم ينفذون أمرا إلهيا لا ينبغي التنازل عنه ويسوقون الأدلة والبراهين على صحة موقفهم هذا. ويؤكد هذا التيار صحة ما قامت به الخلافة الإسلامية سابقا من احتلال دول أوروبية باعتباره فتحا إسلاميا، وهوما يمثل مفارقة عند انتقاده المرير لما قام به الغرب بعد تطوره من احتلال البلدان الإسلامية.

ترى الجماعة الإسلامية في دستور عملها "ميثاق العمل الإسلامي" الحرب التي خاضتها الدول الإسلامية، باعتبارها عملا يدعمه "الشرع"، وعملا لا مناص منه "لتبليغ الدعوة الإسلامية " لكافة شعوب الأرض أوكما تقول هي، "كان القتال دعوة للتوحيد لأن الامبراطوريات والممالك أبت بسلطانها ونفوذها أن تسمح لدعوة التوحيد (الإسلام) ودعاته بالنفاذ إلى أرض الله وخلق الله بحجة أن هذه أرضها هي، وهؤلاء رعاياها.. فكان لابد من القتال.. لإزالة كل سلطان يعبد دون الله.. لإزالة كل سلطان يقف في وجه دعوة الإسلام.. لإزالة كل سلطان يأبى أن يدخل في دين الله ".[٣٦]

تصدير الثورة الإسلامية

وكما قلنا آنفا فإن تيار الجهاد يعتبر إزالة كل الأنظمة غير الإسلامية، بما فيها جميع الأنظمة الغربية بالطبع، مسألة تتعلق بالشرع، لأنهم "مأمورون بتحقيق سيادة شرع الله على أرض الله وعلى خلق الله. إننا كمسلمين مأمورون أن لا ندع طائفة على وجه الأرض تحكم الناس بغير شرع الله. فمن أبى ورفض الإذعان قاتلناه..".[٣٧]

---

[٣٥] ناجح إبراهيم وآخرون، ميثاق العمل الإسلامي، صـ ٥٧ وما بعدها.

[٣٦] المرجع نفسه

[٣٧] المرجع نفسه

يقترب موقف تيار الجهاد من رؤية حسن البنا الذى رفض مبدأ القومية، لأنه مبدأ "خطر لا ينتج إلا الشرور والآثام والحروب والتخاصم والتنافس...".[٣٨] وقد طرح البنا بديلا عنها فكرة القومية الإسلامية التى تتبلور سياسيا فى كتلة إسلامية، هى العالم الإسلامى، فى مواجهة الكتلتين الدوليتين. والقومية الإسلامية، لا تكون فيها الرابطة الأساسية على أساس المواطنة كما الحال فى مبدأ القومية الذى رفضه البنا، إنما الأساس فيها الديانة. وقد انتهى الدكتور عصام الدسوقى فى دراسته عن "فكرة القومية عند الإخوان المسلمين (٢٨-١٩٥٤)" إلى أن "القومية الإسلامية التى نادى بها حسن البنا تعتبر رجعة للوراء إلى عهد كان يقسم فيه البشر بين مؤمن وكافر ويقسم فيه العالم إلى دارين دار الإسلام ودار الحرب وهوما كان يمثل محورا رئيسيا فى فلسفة الحكم العثمانى وكانت النظرية فى جوهرها إسقاطا للقومية العربية من الحسبان وحتى بعد أن بدأت – أى القومية العربية – طريقها إلى التطبيق ولوبصورة هزيلة فى الجامعة العربية. وبهذا المعنى فإن نظرة القومية عند الإخوان المسلمين تلتقى مع الدعوات الانفصالية عن القومية العربية حيث تصف القومية بأنها نزعة رجعية كانت تلقى تشجيعا أيضا من الاستعمار الذى كان يشجع كل حركة بقدر معين وفى حدود إبعاد مصر عن العروبة وقيادة المنطقة. فضلا عن أن الدعوة على أساس الإسلام تبعد غير المسلمين بالضرورة عن طريق النضال الواحد ضد الظروف وتحولهم إلى قوة مضادة للفكرة بعد أن كانوا قد تلاقوا وامتزجوا تاريخيا ونضاليا تحت شعار الدين لله والوطن للجميع فى الحركة الوطنية".[٣٩] واستنادا إلى ما سبق فإن موقف تيار الجهاد يقترب إلى حد كبير مع رؤية حسن البنا فيما يتعلق بوظيفة "الجهاد الإسلامى" كفريضة هجومية من أجل "تصدير الثورة الإسلامية" أو"التمكين لدين الله فى الأرض"استنادا إلى أن "الأمة الإسلامية" هى الوصى على البشرية.

أن فكرة "تصدير الثورة الإسلامية" إلى خارج الدولة الإسلامية، تتوافق مع رفض تيار الجهاد وكذلك البنا وسيد قطب لمبدأ القومية، إذ أن الإسلام فى مفهومهم لا تحده جغرافية أوحدود، فحدوده كل الأرض، بينما مبدأ القومية يتبلور فى حدود جغرافيا معينة. فالقومية العربية كما يرى الداعون لها، تتمثل حدودها فى الوطن العربى. بمعنى

---

[٣٨] حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، صـ ١٤٣ وما بعدها.

[٣٩] د. عصام الدسوقى، "فكرة القومية عند الإخوان المسلمين ١٩٥٤-١٩٨٨"، دراسة غير منشورة.

آخر فإن تيار الجهاد والبنا وقطب يرفضون مبدأ "القومية" باعتباره مبدأ عنصريا فى حين تعبر "القومية الإسلامية" عن شمولية الإسلام. وفى رأى تيار الجهاد فإن التوسع عبر احتلا ل بلدان أخرى لا تدين بالإسلام لا يعنى فى تقديرهم "وصاية على البشرية" بل "وصاية شرع الله ودينه على أرض الله وخلقه ونحن مأمورون بتحقيقها لصالح البشرية بوصفنا خير أمة أخرجت للناس...".[٤٠] وتيار الجهاد يتيح، حال قيام الدولة الإسلامية وتوسعها اختيارين للبشرية... "من شاء منهم آمن ونجا فى الدنيا والآخرة ومن أبى إلا أن يبقى على كفره فهو وما أراد، ولكن ليدفع الجزية وليذعن لأحكام الإسلام".[٤١] وبالتالى فإن أمام البشرية من غير المسلمين اختياران، إما الدخول فى الإسلام، أودفع الجزية صاغرين.

إن جنوح تيار الجهاد للتوسع، يعنى بلغة السياسة فكرة تصدير "الثورة الإسلامية" إلى البلدان الأخرى، وهى فكرة تتضمن رفضا "للقومية"، فالثورة الإسلامية ليست ثورة قومية لها حدود جغرافية. فحدود الثورة الإسلامية هى حدود الإسلام، أى كل الأرض وكل البشرية، وهوما يعبر عنه تيار الجهاد "بتمكين دين الله – الإسلام – فى الأرض". من هذه الزاوية يرفض تيار الجهاد "القومية" و"الوطنية" باعتبارهما "بدعة غربية" نشأت فى الغرب "الصليبى" وانتقلت إلى البلاد الإسلامية عبر "المسيحيين" العرب، حيث أن المسيحيين دوما فى خطاب تيار الجهاد وسطاء للثقافة الغربية، أو"حاملوا العدوى".

فى هذا السياق يرى تيار الجهاد "أن القومية العربية فكرة أوروبية المنشأ، أما الذين قاموا على نقلها ونشرها فى المنطقة العربية فهم النصارى، فالفكرة أوروبية والتنفيذ صليبى... أما كون النصارى هم الذين بدأوا بالدعوة لهذه الفكرة وكانوا زعماء القوميين فى المنطقة فهذا واضح جدا (..) من أن أكثر من تسعين بالمائة من قادة القومية العربية هم خريجوالجامعة الأمريكية فى بيروت.. زعماء القومية العربية وكلهم من النصارى".[٤٢]

إن رفض تيار الجهاد وكثير من الإسلاميين "للقومية"، يدور حول:

"أ. أن القومية عنصرية بينما الإسلام شمولى.

---

[٤٠] ناجح إبراهيم وأخرون، ميثاق العمل الإسلامى، صـ ٥٧ وما بعدها.

[٤١] المرجع نفسه

[٤٢] **المرابطون**، العدد ٥، سبتمبر ١٩٩٠، (لسان حال الجماعة الإسلامية وتصدر فى بيشاور) صـ ٣٢ وما بعدها.

ب. جلب تطبيق القومية الكوارث للشعوب المسلمة وللعرب. فهى لم تفعل شيئا بشأن إحتلال فلسطين أو بخصوص مشكلة إسرائيل وهى التى قادت إلى هزيمة يونية ١٩٦٧... الخ، وأن هذا فى الحقيقة هوالسبب فى أن الإسلام يشكل أساسا أفضل لأن برنامجه هوبرنامج التوحيد...".[٤٣]

والتوحيد لا يحقق فحسب المعنى الدينى إنما يحقق أيضا الوحدة العضوية للأمة.

إن رؤية الجهاد هنا تأثرت بشكل واضح وجلى برؤية سيد قطب، فالأخير يؤكد من ناحية على تناقض القومية مع الإسلام ومن ناحية أخرى يشدد على فكرة "الجهاد" كفريضة هجومية، أى ضرورة توسع الدولة الإسلامية على حساب البلدان الأخرى أو"فتحها" باللغة الإسلامية. وقطب لا يرى فى هذا التوسع استعمارا لهذه البلدان أو إكراها للبشرية على تبنى الإسلام، ففى رأيه "لا إكراه فى الدين "، لكن إزالة الأنظمة فى البلدان الأخرى (شرقها وغربها) ضرورة لكى يختار الناس طواعية الدين الذى يرتضونه. بلغة السياسة وضع قطب الأسس النظرية لفكرة "تصدير الثورة الإسلامية " لكن المثير هنا أن موقف تيار الجهاد، المتأثر برأى قطب فى هذا الصدد لا يختلف مع جوهر رؤية حسن البنا. لقد رفض حسن البنا جدل الإسلاميين فى عصره والذين حددوا وظيفة "الجهاد" فى الدفاع عن البلاد الإسلامية،وهو، مثله فى ذلك مثل سيد قطب،الذي رأى فى هذا التحديد لوظيفة "الجهاد" مخالفة لتعاليم الإسلام، اضطر إليه الإسلاميون تحت ضغط وهجوم المستشرقين الذين رأوا فى الإسلام دعوة حربية.

وقد تبلورت رؤية البنا فى هذا الصدد حول أربع أفكار أساسية تتمثل فيما يلى:

"١.**العالمية**: وهى صفة من صفات الرسالة الإسلامية، فالإسلام هودين للبشرية كلها وللناس أجمعين.

٢.**وحدة الإنسانية**: ولهذه الوحدة أصلان هما الآدمية التى تنسب البشر جميعا إلى أب واحد وأم واحدة. و"العبودية" التى تجعلهم جميعا عبادا لله الواحد سبحانه وتعالى.

---

[٤٣] المرجع نفسه، ص ٣٢

٣.**الجهاد**: وهومفهوم واسع والقتال من معانيه، وهولنشر الدعوة بالحجة والبرهان حتى تبلغ الناس جميعا، وليس لإكراههم على الدخول فيها.

٤.**أستاذية العالم فى ظل السلام الإسلامى**: ويعنى ذلك أن تكون ريادة البشرية وقيادتها فى يد الأمة الإسلامية، وعندئذ سينعم العالم بالسلام الإسلامى، وسيعيش الجميع فى ظله آمنين متمتعين بحرياتهم المختلفة وفى مقدمتها حرياتهم الدينية، ما لم يفسدوا فى الأرض، أويعتدوا على الضعفاء...".[٤٤]

إن "عالمية" الإسلام و"أستاذية العالم " تعنى فى التحليل الأخير أن الجهاد هوالوسيلة الأساسية لغزوالعالم الخارجى الذى لا يدين بالإسلام، بمعنى آخر فإن هذه الأفكار تؤكد على استخدام القوة من أجل إقامة نظام سياسى إسلامى فى كل الأرض، أما الحديث عن "الحريات الدينية " فهومجرد رطانة لا معنى لها. إن الحرية هى أن تختار نظامك السياسى، وهوأمر غير جائز فى عرف حسن البنا، فبعد الإطاحة بالأنظمة غير الإسلامية وقيام النظام الإسلامى، سيكون متاحا للناس الحرية الدينية وهى الحرية الوحيدة المتاحة والتى نص عليها. ولكنها متاحة أيضا بشروط مثل "ما لم يفسدوا فى الأرض". وهى شروط كما نرى غير محددة تحمل تفسيرات عدة. إن السند الأساسى الذى يعتمد عليه البنا فى غزوالعالم، هوأن الإسلام يعتبر المسلمين أوصياء على غيرهم أو كما يقول حسن البنا: " إن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصاية النبيلة...".[٤٥]

إن تيار الجهاد يرى، وكما ذهب حسن البنا وسيد قطب من قبل، ضرورة الحرب ضد نمط الحياة الاجتماعية الغربية باعتبارها تقليدا للوثنية الأوروبية، كما يرى أن الانفتاح على الغرب حقق اختراقا خطيرا لمجتمعاتنا وساهم فى تغيير معالم المنطقة فكريا وأخلاقيا واجتماعيا، وأنه حقق مصالح وأهداف الغرب التى يأتى على رأسها محاصرة المد الإسلامى ومحاولة إجهاضه لأنه يخشى التحول الإسلامى الذى تتطلع إليه الدولة الإسلامية،كما أنه يخشى يوم الثأر. وترى وثيقة "فلسفة المواجهة" أن هناك حالة من الرعب اجتاحت العالم الغربى عقب الصحوة التى يشهدها العالم الإسلامى

---

[٤٤] مشار إليه فى إبراهيم البيومى غانم، **الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية**، صـ ٢٥ وما بعدها.

خوفا من الثأر ممن أعلنوا حربهم دون هوادة على الإسلام ومقدساته وتبرر جماعة الجهاد موقف الغرب من الجماعة الإسلامية بأنه يرجع إلى الكراهية والحسد والحقد، ذلك أن الصراع بين الإسلام والغرب هوصراع حضارى ومن ثم فهوصراع مصيرى. كما يرجع الخوف والرعب والرهبة من قوة الحركة الإسلامية التى تطالب بالثأر من الغرب لما اقترفه فى حق الشعوب الإسلامية. فالغرب هو صاحب الإثم الأكبر عن حالة العصيان التى يعيش فيها العالم الإسلامى وهوالمسئول الأول عن نشر القيم والمعتقدات المضادة للإسلام والتى يجب إزاحتها، كما أنه هوالمسئول عن المذابح التى شهدها العالم الإسلامى سواء أثناء حملات الغرب الاستعمارية أوأثناء عملية التصفية المستمرة لمظاهر المقاومة الإسلامية للغرب وقيمه.

وعن تصور العلاقة مع الغرب ترى جماعة الجهاد أن الرفض الكامل لكل معطياته الحضارية ونتائجها على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والثقافية هو أساس هذه العلاقة والتعامل مع كل إفرازات حضارة الغرب فى مجتمعاتنا باعتبارها المعوقات الرئيسية للتحول الإسلامى كما أن التعامل مع الغرب ذاته يعتمد على اعتباره المعوق الرئيسى أمام عالمية الإسلام وتؤكد الجماعة عدم افتراض إمكانية بناء علاقة تعايش مع الغرب الصليبى والاستعداد لعلاقة صراعية مصيرية تمليها التناقضات الجذرية والخلافات العقائدية والسياسية.

وتتضمن الوثائق الصادرة عن تيار الجهاد اقتراحات للتصدى للغرب والتمهيد للمعركة الفاصلة أوالصدام الشامل وأهم تلك الاقتراحات ما يلى:

١. التصدى لكافة أشكال الهيمنة الغربية التى تهدف إلى إخضاع الشعوب ونهب الثروات.

٢. شن حرب ضارية على الأفكار الضالة فى عقر دارها وتكثيف حركة الدعوة للإسلام فى كافة دول العالم.

٣. التخلص من الارتباط بالغرب أوالشرق وتحرير القرار السياسى بتحقيق الاكتفاء الذاتى وقيام سوق إسلامية مشتركة بين كافة الدول الإسلامية لتتمكن من الصمود

[٤٥] المرجع نفسه، ص ٢٧.

أمام التجمعات الاقتصادية التى تسعى إلى السيطرة على مقاليد الأمور فى العالم من خلال القوة الاقتصادية.

٤.توعية الأمة نحو المقاطعة الاقتصادية لكافة البضائع والمهمات والأدوات الواردة من الغرب.

٥.التصدى لمحاولات الغرب لتقويض المشرعات الإسلامية بالتواطؤ مع الأنظمة الحاكمة.

٦.استعادة رؤوس الأموال الإسلامية من البنوك الأجنبية والتى يحاربنا الغرب بأرباحها.

٧.كسر الطوق الخلفى الذى يفرضه الغرب الأوروبى بالثقافه حول الجسد الإسلامى فى دول القارة الأفريقية.

٨.امتلاك الرادع النووى.

ويحدد تيار الجهاد الإسلامى ثلاث معارك منتظرة وواجبة مع الغرب، الأولى ضد الغزو الأجنبى للمنطقة الإسلامية، والثانية تحرير الشعوب المسلمة من قبضة الحكام العلمانيين، والمعركة الثالثة والفاصلة هى معركة تحرير مقدسات الإسلام فى فلسطين. وهكذا فإن جماعة الجهاد حددت مستقبل العلاقة مع الغرب بوصفه صراعا مصيريا لا يمكن أن يكون للتعايش معه مكان فى المستقبل.[٤٦]

لكن ينبغى التعامل بحذر مع أفكار مثل تصدير الثورة الإسلامية، أوتوسع الدولة الإسلامية المرتقبة على حساب البلدان الأخرى تحت دعاوى الوصاية على البشرية وغيرها من الأفكار التى وردت فى الخطاب السياسى لتيار الجهاد كما وردت من قبل فى خطاب حسن البنا وسيد قطب فإن تبلور هذه الأفكار فى الواقع لا يوجد ما يؤيده فى الممارسة العملية لتيارات إسلامية رددت ذات الأفكار. فى هذا السياق نتفق مع ما أورده الدكتور سامى زبيدة فى دراسته عن "القومية: النشوء، النظريات، الأشكال، المشكلات"، حيث انتهى فى دراسته إلى أنه وعلى الرغم من مجادلة الإسلاميين بأن

---

[٤٦] المرجع نفسه، ص ٧٢.

رسالتهم شمولية فإنها فى التطبيق كانت دوما متضمنة فى إطار دولة – قومية أومجموعة من الدول القومية.

ومثال إيران يوضح ذلك بدرجة جيدة للغاية، لأن من الواضح أن رسالة الثورة الإيرانية رسالة شمولية. فهى موجهة إلى المجتمع الإسلامى بأكمله، وتدعوفعلا إلى الفكرة القائلة بأنه يجب نشر الإسلام عبر الجهاد فى نطاق أوسع من المجتمع الإسلامى القائم. لكن فى التطبيق، تم بناء الإسلام فى جمهورية إيران الإسلامية ذات القومية الإيرانية. وإلى الحد الذى يبدى فيه اهتماما بالعالم الإسلامى فإن ذلك النوع من الإهتمام الذى يريد أن يخدم المصالح الإيرانية فى تلك المناطق الأخرى من العالم الإسلامى.

وفى تقديرى فإن الخطاب السياسى لتيار الجهاد فى هذا الشأن، والداعى إلى السيطرة والتوسع، يمثل نوعا من الدفاع عن الذات التى تعرضت لمآس وظلم كبيرين. نشأ هذا الشعور بالظلم، وهوواقع فعلا، مع التوسع الامبريالى للغرب على حساب بلدان إسلامية هى جزء من دائرة أوسع تعرضت لظلم فادح، وهذه الدائرة هى ما يسمى بالعالم الثالث. إن حركة الإسلام السياسى، هى حركة فى أحد جوانبها رد على اجتياح الامبريالية للبلدان المتخلفة، وفى جوانب أخرى رد على ما شعرت به من تغريب عانت منه الأمة. إن الربط بين صراخ وطموح تيار الجهاد لغزوالعالم عبر تصدير الثورة الإسلامية حال انتصارها، رغم طوباويته، وبين المآسى التى تعرضت لها البلدان المتخلفة، نجده واضحا فى وثائق هذا التيار.

ففى وثيقة معنونه بـ **"حتمية المواجهة"**[٤٧]، وهوعنوان لا يخلومن دلالة فى هذا الشأن، يرى تيار الجهاد أن: "على المسلمين اليوم إعداد جيش قوى يرفع راية التوحيد يخرج باسم الله.. لنصرة دين الله.. يضمد جراح أمة الإسلام، ويرد على الأعداء الغاصبين الذين اغتصبوا أرضها، ونهبوا خيراتها، وأذلوا أهلها. ويتحتم على المسلمين اليوم الجهاد والقتال لإنقاذ الآلاف من الأسرى وملايين المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلة ولا يجدون وليا ولا نصيرا".

ويتساءل تيار الجهاد فى وثيقة "حتمية الجهاد": "أين فلسطين اليوم؟؟ لقد احتلها أحفاد القردة والخنازير.. أحط شعوب الأرض.. وغدا المسجد الأقصى أولى القبلتين وثالث

---

[٤٧] وثيقة "حتمية المواجهة".

الحرمين، أسيرا فى أيدى اليهود..أفغانستان المسلمة فى حرب إبادة يشنها الروس الملاحدة.. وأكثر من ثلاثة ملايين لاجئ من المسلمين مشردا.. وهكذا تتهاوى بلاد المسلمين، وتتساقط الواحدة تلوالأخرى، لتضيف المزيد إلى تعداد الدول الإسلامية المغتصبة.."

ويحدد تيار الجهاد الفروض " الواجبات " الواجبة على المسلمين فيما يلى:

"تحرير البلاد الإسلامية المغتصبة، وإنقاذ الأسرى والجهاد لنشرالدين". ثم يتساءل تيار الجهاد فى نفس الوثيقة - "حتمية المواجهة": "هل يمكن أن تعد مصر جيشا يخرج لاسترداد البلاد الإسلامية المغتصبة التى لوثها الكفار المحتلون بدءا بفلسطين ولبنان ومرورا بالهند وأفغانستان حتى جزر الفلبين؟

هل يمكن للحكومة المصرية أن تتقدم لإنقاذ أسرى المسلمين وتبذل فى سبيل ذلك الأموال والأنفس؟

هل يمكن فى ظل الحكم الحالى أن تجيش جيوش ترفع راية التوحيد، تغزوالعالم باسم الله وفى سبيل الله تنشر الحق والعدل وتقيم فرض الجهاد؟؟
إن أى عاقل لن يجد سوى النفى إجابة لما سبق، والأمر واضح لا يحتاج لمزيد من الإسهاب".

ويضيف تيار الجهاد " كيف يقاتل جيش مصر فى سبيل الله، وقادته وحكومته تبارز الله بالمعية(!!) كيف ننقذ أسرى المسلمين وسجون مصر ممتلئة بهم.. كيف تحارب مصر أعداء الله - اليهود.. وقد أقامت معهم معاهدات الصلح، وفتحت لهم البلاد.. وتمت الخيانة البشعة لمسلمى فلسطين المعذبين، شتان بين ما يفرضه الإسلام وبين واقع الحكم فى بلدنا..".

إن امتناع الحكم فى مصر عن الجهاد فى سبيل الله فى رأى تيار الجهاد، وتحرير فلسطين وغيرها من الصور الواردة أعلاه، مرتبط بتبعية الحكم للغرب كما أوضحنا سابقا.

لذلك لم نكن مبالغين، حين أكدنا منذ البداية، على أن موقف تيار الجهاد من الغرب يتمحور أساسا حول فكرة التبعية.

وكما قام الغرب بهدم الخلافة الإسلامية وتمزيق أوصال دولة الإسلام، فإنه أيضا، زرع دولة إسرائيل داخل فلسطين، لتحقيق نفس الأهداف التى تتمحور حول مواجهة الإسلام.

لقد مثل إقامة الدولة الإسرائيلية- اليهودية فى خطاب الإسلاميين -استعادة فعالة للأزمة التاريخية بين المسلمين واليهود منذ عصور الإسلام الأولى. يتحمل اليهود - فى الخطاب الإسلامى- المسئولية الكاملة عن أوجاع المسلمين، كما يبرز أيضا هذا الخطاب تآمر اليهود، وخياناتهم للعهود التى التزموا بها مع الرسول عليه الصلاة والسلام. كانت نشأة إسرائيل عاملا هاما لتدعيم مقولة الإسلام السياسى عن الغرب كخطر صليبى، حيث تلعب الدولة الإسرائيلية رأس رمح هذا الخطر الساعى للقضاء على الأمة الإسلامية.

لقد خص الإخوان المسلمون القضية الفلسطينية بموقف خاص منذ بداية نشأتهم وظهور القضية الفلسطينية "ومن الدلائل التى تشير إلى أن الإخوان قد جعلوا قضيتهم الأولى فى الثلاثينات والأربعينات عمليات التعبئة المستمرة للمسلمين منذ قيام ثورة عام ١٩٣٦ وتحريضهم على الجهاد ونشاط الجماعة السياسى الواسع لتعبئة الرأى العام ضد المخطط الصهيونى الذى بدأت بوادره فى الظهور بمساعدة بريطانيا، والتحذيرات المتعاقبة التى وجهها المرشد حسن البنا إلى الحكومة المصرية من الخطر الصهيونى".[٤٨] ولم يتوقف الإخوان عند حد الإثارة والتعبئة الإسلامية ضد المخطط الصهيونى بل ساهموا فى العمليات العسكرية ضد اليهود بإعداد الكتائب الإسلامية المسلحة للجهاد فى فلسطين، وفى المرحلة الثانية التى ظهرت فيها الجماعة كقوة مؤثرة على الساحة، وهى مرحلة السبعينات فقد شنت حملة عدائية شديدة على اليهود من خلال مجلة **الدعوة** الناطقة باسم الإخوان المسلمين وتزامن ذلك مع بدء السادات تفاوضه مع إسرائيل لإحلال السلام بين مصر وإسرائيل واتفاقية السلام فى عام ١٩٧٩، إلا أن موقف الإخوان بدأ فى الاقتراب من وجهة النظر الرسمية للحكومة المصرية بالنسبة للقضية الفلسطينية من خلال التأييد غير المشروط لمنظمة التحرير الفلسطينية بإعتبارها الممثل

---

[٤٨] صالح وردانى، **الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية** (القاهرة: الدار الشرقية ١٩٩٠) صـ ١٩ وما بعدها.

الشرعى للشعب الفلسطينى. وقد أيد الإخوان قرار المجلس الوطنى الفلسطينى بإعلان قيام الدولة الفلسطينية ورحب الإخوان بهذا القرار. ويحلل أحد الكتاب موقف الإخوان فيقول: "الإخوان مرغمون على ما يبدو لسلوك مثل هذه السبل حتى لا يقعوا فى حرج مع الحكومة وحتى لا يظهروا أمامها بمظهر الجماعة المتطرفة، ولعل هذا يفسر لنا صمت الإخوان التام عن التواجد الصهيونى والممارسات التى يقوم بها على الساحة المصرية، لقد تعلمت جماعة الإخوان من التجارب الطويلة مع الحكومة، ومن ثم فهى تضع نصب أعينها مصلحتها فى التواجد على الساحة السياسية وهى مصلحة مقدمة على جميع المصالح الأخرى تفرض عليها دائما الظهور بمظهر المعارضة المستأنسة والانسحاب الفورى من أمام الحكومة إذا ما كشرت عن أنيابها".[٤٩] من ناحية ثانية، لم يكن هناك رفض قاطع من جماعة الإخوان المسلمين تجاه الحلول السلمية خاصة فيما يتعلق بإقامة الدولة الفلسطينية فى الضفة الغربية وقطاع غزة حسبما وضح فى موقفهم من إعلان الدولة الفلسطينية.

لكن الجماعة عادت ورفضت الحل السلمى الذى توصل إليه عرفات والمعروف باسم "غزة -أريحا" وإن كان هذا الرفض لا يعنى تغيرا فى موقفها فيما يتعلق بالحلول السلمية، لكنه يعني موافقة جماعة الإخوان المسلمين على الحلول السلمية مع إسرائيل، أوعلى الأقل فإن تغاضيها عن تلك الحلول، لم يمنعها من مطالبة السلطات بالسماح للمصريين وللراغبين منهم المشاركة فى الجهاد من أجل تحرير فلسطين. وينطلق الإخوان فى موقفهم هذا من أن الجهاد فريضة دينية مفروضة على المسلمين، كما أن القضية الفلسطينية ليست ملك للفلسطينين، بل هى ملك "الأمة الإسلامية".

وفى هذا السياق يقول الدكتور محمد السيد حبيب: "... القضية الفلسطينية – فى الواقع – ليست قضية الشعب الفلسطينى فقط، إنما هى قضية الأمم كلها، وحينما نتوقف لحظة عما اصطلح عليه الفقهاء بفرائض العين وفرائض الكفايات، نرى أن فرائض العين تعنى أنها متعينة على كل فرد، وفرض الكفاية ليس متعينا على كل الأمة ولكن بعض الأمة، وإذا قام بعض الأمة سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به أحد أثم الكافة، ومن المقرر شرعا وفقها أنه إذا داهم العدو ديار الإسلام، صار أمر الدفاع عن الحرمات والمقدسات فرض عين على هذه البقعة، حتى أنه يؤذن للعيان بالخروج للقتال

---

[٤٩] المرجع نفسه.

والدفاع عن الحرمات.. وهوفى الوقت ذاته فرض كفاية على من جاورهم، فإذا لم تستطع هذه البقعة الدفاع عن نفسها تحول فرض الكفاية على من جاورهم إلى فرض عين، فإذا لم يستطيعوا هؤلاء الدفاع تحول بالتالى فرض الكفاية على الأمة كلها شرقا وغربا إلى فرض عين.. فقضية فلسطين وقضية احتلال الأرض واستباحة الدم والعرض ليست قضية منوطة بفرد أومجموعة أوبقعة معينة، وإنما هذا أمر يهم الأمة كلها..."[50] لذلك فإن الإخوان من داخل مجلس الشعب فى الثمانينات، طالبوا الحكومة بالسماح للراغبين فى الجهاد، المشاركة فى النضال الفلسطينى، باعتبار أن تحرير فلسطين أصبح دينيا فرض عين كما أوضحنا: يقول أحمد سيف الإسلام "بعد تصاعد أعمال العنف ضد الفلسطينين، وتعثر الحلول السلمية: "إننى أطالب الحكومة، إذا كانت لاعتبارات سياسية لا تستطيع إلا أن تمارس العمل الدبلوماسى، أن تسمح للأحزاب والجمعيات.. بأن يشكلوا المتطوعين حتى يتسنى لهم مساعدة إخوانهم فى الأراضى المحتلة..."[51]

ويمكن القول إجمالا، أن موقف الإخوان المسلمين تجاه المسألة الفلسطينية يقوم على محورين:

الأول: الموافقة على الحلول السلمية، شرط أن تكون منصفة، خاصة فيما يتعلق بمصير المسجد الأقصى، وهذه الحلول لا تعنى الحصول على كل الأراضى الفلسطينية وهوما يعنى الإعتراف بإسرائيل. وهوموقف يختلف عما ذهب إليه مؤسس الجماعة حسن البنا.

الثانى: أن الجماعة تعتبر قضية فلسطين، قضية إسلامية لا تخص الفلسطينين فحسب، ومن هذه الزاوية شاركت فى عمليات حرب العصابات فى الثلاثينات والأربعينات وغيرها، ولم تتوقف هذه العمليات إلا بعد عودة الجماعة فى السبعينات وإن لم تكف عن المطالبة بالسماح للمشاركة فى "الجهاد" على أرض فلسطين.

---

[50] محمد حبيب فى محسن راضى (إعداد) **الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٩٩١) صـ ٣١٧ وما بعدها.

[51] أحمد سيف الإسلام فى محسن راضى (إعداد)، **الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان**، صـ ١٣٥.

تيار الجهاد والمسألة الفلسطينية

يختلف تيار الجهاد مع جماعة الإخوان المسلمين فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية سواء فيما يتعلق بالحلول السلمية، أوالمشاركة فى الجهاد من أجل تحرير الفلسطينين، وسنوضح ذلك تفصيلا فيما يلى:

يرى تيار الجهاد ارتباطا واضحا بين إلغاء الخلافة الإسلامية وبين انتشار المفاهيم العلمانية فى الدول الإسلامية، ويربط أيضا بين التدخل الغربى ودور" اليهود " والعلمانية وقيام الغرب بعمليات الغزوالفكرى فى صورة حرب عقائدية وفكرية شنت بلا هوادة ضد الإسلام ودعما وترويجا للعلمانية بين المسلمين فى هذا السياق تشير مجلة **المرابطون**: إلى "أن الحلف الشيطانى الذى تكون من عباد الصليب وإخوان القردة والخنازير من اليهود والعلمانيين نجح فى أن يجمع قواه ويوجه ضربته للخلافة".[٥٢] إن مشاركة اليهود فى القضاء على الخلافة الإسلامية مسألة يقينية لدى تيار الجهاد، فى هذا السياق تؤكد وثائق التيار على هذا المعنى فتقول:

"ومنذ أوائل القرن الماضى - التاسع عشر - بدأت الجيوش الصليبية تطرق من جديد أبواب الأمة الإسلامية، وإستطاعت قوى الكفر - إنجلترا وفرنسا وروسيا - إقتطاع أطراف الدولة العثمانية التى كانت تعانى شدة الضعف المزمن والتفكك، فتساقطت دولها الواحدة تلوالأخرى.

وإستطاع الدهاء اليهودى أن ينفث سمومه فى أركان الدولة المثخنة بالجراح، حتى تمكن أعداء الله من إسقاط آخر خليفة له سلطة فعلية - السلطان عبد الحميد - وتم عزله سنه ١٩٠٨.. وقاد يهود الدونمة تركيا إلى مزيد من الفساد والضلال حتى وقعت الهزيمة العسكرية فى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) وفى سنه ١٩٢٤ أعلن الحاقد الخبيث كمال أتاتورك سقوط الخلافة الإسلامية تماما.. وفصل تركيا عن العالم الإسلامى".[٥٣]

وبالنسبة للموقف من اليهودية نجد أن تيار الجهاد يرفض التعايش مع اليهود ويستمد ذلك الموقف من التراث التاريخى لليهود فى معاملاتهم مع المسلمين منذ أيام بداية

---

[٥٢] **المرابطون**، العدد ٨، صـ ٧ وما بعدها.

[٥٣] المرجع نفسه، ص٧.

الدولة الإسلامية فى المدينة المنورة فى عهد الرسول، ويستمده أيضا من رفضه للحركة الصهيونية التى دعت لإنشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين. لذلك نجد أن تيار الجهاد بنى موقفه على ضرورة استعادة فلسطين وتحرير القدس من السيطرة اليهودية عن طريق الجهاد ومحاربة اليهود أعداء الله والإسلام. كما يرى أن اليهود أعدوا قوتهم وجندوا كل طاقاتهم البشرية والمادية لإقامة دولتهم، فى الوقت الذى كان فيه الحكام المسلمون مشغولين بالمطربين والراقصات.لذلك فإن الجماعة ترى ضرورة إسقاط هؤلاء الحكام، وعدم إقامة أى سلام مع الدولة اليهودية، بل إن الجماعة تحرم السلام مع إسرائيل حسب فتوى د. عمرعبد الرحمن التى يقول فيها: "إننى أفتى بحرمة الصلح مع اليهود لأن هذا الصلح سيقر اليهود على الجزء الأكبر من أرض فلسطين ولأن هذا الصلح سيكبل البلاد الإسلامية بالقيود السرية والعلنية.[٥٤] ويوجه د. عمر عبد الرحمن الدعوة للمسلمين "قوموا فى الله قومة رجل واحد واغضبوا لدينكم وثوروا لأعراضكم ومقدساتكم، قوضوا هذه العروش الظالمة، وأزيلوا هذه الرئاسات الغاشمة، حتى نحرر القدس".[٥٥]

ويرى تيار الجهاد أن فلسطين " قطعة عزيزة من جسد الأمة، سلبت بتآمر القوى الجاهلية عليها، ولا سبيل لإستردادها إلا بالجهاد وطرد عصابات الإحتلال الإسرائيلى التى تمثل رأس حربة الغرب فى المنطقة".[٥٦] وأن كل المؤسسات الصهيونية وبعض المؤسسات الغربية فى المنطقة ما هى إلا ساتر لأجهزة تجسس ومنابع إفساد تعمل على مساندة الإحتلال الغربى الجديد للمنطقة، فيجب التصدى لها لردع أطماعها وتوعية الجماهير لمقاومتها.

وبالنسبة لموقف تيار الجهاد من الإنتفاضة الفلسطينية فى الأراضى المحتلة فقد أصدرت حركة الجهاد الإسلامى عدة بيانات تعبر عن مساندتها لهذه الانتفاضة. ويرى عبود الزمر أن دولة يهود فلسطين المحتلة لن يجدى معها أساليب الاستنكار والشك والشكاوى لمجلس الأمن لذلك فهويوجه رسالة يقول فيها: "يا أخوة الجهاد يا أصحاب الثورة الإسلامية الفلسطينية لا تترددوا عن استكمال المسيرة... حطموا رأس الأفعى

---

[٥٤] **المرابطون**، العدد ١٨و١٩، صـ ٨ وما بعدها.

[٥٥] المرجع نفسه، ص٨.

[٥٦] "معالم العمل الثورى"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، صـ ١١.

اليهودية الخبيثة، أرقوا عليهم النوم فى مضاجعهم، لا تلتفوا إلى قـرارات مجلس الأمـن أوإلى دعاوى الحلول السلمية والإستسلامية، فاليهود هم اليهـود لـن يجلـوا مـن مواضـع الإحتلال إلا بالقتال وبالقتال فقط".

وعن موقف حركة الجهاد من إتفاقية السـلام المصريـة – الإسـرائيلية يقـول الزمـر: "نحن نعترض على المعاهدة واعتراضنا يرجـع إلـى عـدة أمـور: **الأول:** إن القيـادة التـى أبرمت هذه المعاهدة لا تمثل الشعب المصرى المسلم. **الثانى:** المخالفة الشرعية فى كون المعاهدة أوقفت قتال اليهود إلى الأبد وهذا مخـالف لصريـح الكتـاب والسـنة. **الثـالث:** إن المعاهدة بجملتها تعتبر فى صالح إسـرائيل مائـه فـى المائـه، وإن كـانت لمصـر السـيادة الشكلية على سيناء فالوضع العسكرى للقوات يعطى إسرائيل القدرة على إحتلال سـيناء فى ساعات".[٥٧]

إن جماعة الجهاد الإسلامى ترفض التعايش أوالسلام مع الدولة "اليهودية" بإعتبارهـا رأس الأفعى الغربية فى المنطقة، كما ترفض الجماعة معاهدة السلام ومفاوضات السلام مع إسرائيل وترى أن السـبيل الوحيـد لتحريـر الأراضـى المحتلـة هوالجهـاد والحـرب. ويوجه د. عمر عبد الرحمن نداء للمسلمين ينهاهم فيه عن القبول بالصلح مع إسـرائيل، جاء فيه " لقد مر على العرب حين من الدهر كان فيه زعماؤهم يصرخون لا صلـح، لا تفاوض، لا اعتراف بإسرائيل. وكان قائلهم يقول، سنلقى بإسرائيل فى البحـر. وهـا هـم اليوم يستجدون السلام راضين بالفتات الذى يمكن أن يقدمه اليهود، إن السـبب فـى ذلـك الذى يحدث هوغياب الإسلام عن المعركة، فمنذ أن نجح أعداء الله فـى تنحيـة الإسـلام عن المعركة عن طريق الضرب المستمر للحركة الإسلامية ومساندة الحكـام العلمـانيين الجهلاء، فيا أيها المسلمون فى كل مكان لقد آن الآوان ليقوم أهل العلم بواجبهم فى بيـان الحق وعدم كتمانه، وإننـى أقولهـا صريحـة لا لبـس فيهـا ولا غمـوض: إن الصلـح مـع اليهود حرام حرمة قاطعة ولا يجوز لمسلم أن يشـارك فـى هـذا الصلـح المزعـوم أوأن يسـاعد فيـه أوأن يرضـى بـه".[٥٨] وعلـى هـذا الأسـاس فـإن الجماعـة وجهـت رسـالة للمجتمعين فى مؤتمر مدريد: "على المؤتمريـن أن يعلمـوا أن قراراتهـم ومعـاهداتهم مـع

---

[٥٧] أحمد رجب، عبود الزمر حوارات ووثائق (القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر الطبعة الأولى ١٩٩٠) صـ ٨٠.

[٥٨] **المرابطون**، العدد ١٨و١٩، صـ ٨.

بنى صهيون لن تلزمنا فى شئ، ولن تلزم أحدا من المسلمين وأن هذه الأراضى والمقدسات التى سيقرون اليهود عليها فى فلسطين هى ليست ملكا لهم ولا لأبنائهم حتى يفرطوا فيها، إننا نقول للمؤتمرين أن شعوبكم لن ترحمكم، وأن توقيعكم على معاهدات الإستسلام هوتوقيع على شهادات إعدامكم".[٥٩]

تحرير فلسطين.. كيف؟

ذكرنا أن جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأة المسألة الفلسطينية عقب إحتلال إسرائيل للأراضى الفلسطينية، وهى تشارك وتدعوإلى الجهاد ومساعدة النضال الفلسطينى. وعلى العكس من هذا الموقف وعلى الرغم من أن تيار الجهاد لا يرى حلا للمشكلة الفلسطينية سوى "الجهاد" من أجل تحرير فلسطين، إلا أنه لا يرى إمكانية المشاركة فى النضال الفلسطينى قبيل وصول هذا التيار إلى السلطة فى مصر. فرؤية تيار الجهاد فى هذا الصدد تتمثل فى ضرورة الإستيلاء على السلطة، وإقامة الدولة الإسلامية فى مصر أولا، ثم يأتى بعد ذلك أعباء تحرير فلسطين انطلاقا من الحدود المصرية الفلسطينية.

وفى تقديرى فإن هذه الرؤية قد صكها بالأساس صالح سرية، إذ أن تحرير فلسطين كان بالنسبة له المسألة الأساسية، وتشير بعض الدراسات إلى إن هجرته إلى القاهرة كان وراءها فكرة الإستيلاء على دولة من دول ما يعرف بالطوق (مصر - لبنان - الأردن - سوريا) المحيطة بإسرائيل، لكى يمكن تحرير فلسطين انطلاقا منها، وقد أوضحنا هذه النقطة فى موضع سابق عند حديثنا عن صالح سرية، وعلى ذات المنوال كانت رؤية محمد عبد السلام فرج والتى يحددها صالح الوردانى بالتفصيل التالى:

يقول محمد عبد السلام:" أما الذين يدعون إلى توجيه الطاقات الإسلامية لتحرير مقدسات المسلمين وأوطانهم المحتلة والصهيونية والإستعمار.. فإن جماعة الجهاد يقولون لهم: ليست هذه هى المعركة المباشرة.. وليس هذا هوالطريق الصحيح لتحرير هذه المقدسات.. فالطريق لتحرير القدس يمرعبر تحرير بلدنا أولا من الحكم الكافر - يقصد مصر - لأن هؤلاء الحكام هم أساس وجود الإستعمار فى بلادهم... وبالأفكار الوطنية والمعارك الوطنية يزداد رصيد هؤلاء الحكام، فتتدعم قبضتهم الكافرة

---

[٥٩] المرجع نفسه.

على عنق الإسلام وأهله.. فلابد من إزالتهم أولا ثم الانطلاق تحت قيادة إسلامية لتحرير المقدسات.."

ففى رأى الجهاد أن الإستعمار هوالعدو البعيد وأن الحكام الكفرة هم العدو القريب وقالوا للذين يرون بأن الجهاد اليوم هوتحرير القدس كأرض مقدسة.. إن تحرير الأراضى المقدسة أمر شرعى واجب على كل مسلم. ولكن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وصف المؤمن بأنه كيس فطن أى أنه يعرف ما ينفع وما يضر ويقدم الحلول الحاسمة الجذرية وهذه نقطة تستلزم توضيح الاتى:

"**أولا:** أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد

ثانيا: أن دماء المسلمين التى ستنزف حتى وإن تحقق النصر.. فالسؤال الأن: هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أنه لصالح الحكم الكافر القائم وهوتثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله؟.. وهؤلاء الحكام إنما ينتهزون فرصة أفكار هؤلاء المسلمين الوطنية فى تحقيق أغراضهم غير الإسلامية وإن كان ظاهرها الإسلام. فالقتال يجب أن يكون تحت راية وقيادة مسلمة ولا خلاف فى ذلك..

ثالثا: أن أساس وجود الإستعمار فى بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام فالبدء فى القضاء على الإستعمار هوعمل غير مجدى. وغير مفيد وما هوإلا مضيعة للوقت فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهى إقامة شرع الله أولا فى بلدنا وجعل كلمة الله هى العليا فلا شك إن ميدان الجهاد الأول هوإقتلاع تلك القيادات الكافرة وإستبدالها بالنظام الإسلامى الكامل. ومن هنا تكون الإنطلاقة.."[٦٠].

ويبدو لنا من خلال كلام محمد عبد السلام فرج أن تيار الجهاد يتبنى فكرة الإرجاء فهولا يجيز الجهاد فى مواجهة إسرائيل حتى تقام دولة إسلامية فى مصر تكون المنطلق لإعلان الجهاد فمن ثم هويعيش فى مرحلة الإنتظار...

ولا يختلف تيار الجهاد بشقيه الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد الإسلامى عن موقف محمد عبد السلام فرج. وبهذا المعنى يمكن القول أن تيار الجهاد يختلف عن جماعة الإخوان المسلمين فيما يتعلق بالمشاركة فى الجهاد الفلسطينى، إذ يرى هذا التيار

---

[٦٠] انظر فى تفصيل ذلك صالح وردانى، **الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية**، صـ ٨٠ وما بعدها.

أنه لا يمكن الموافقة على الجهاد ضد اليهود فى ظل وجود دولة لا تطبق الإسلام وتعد كافرة فى حكمهم.

من ناحية ثانية لا يرتضى تيار الجهاد كل الحلول السلمية لقناعته بأن الصراع مع اليهود هوصراع حضارى عقائدى دينى ولا يمكن التعامل معه كما حاولت الأنظمة العلمانية سواء بالقتال بواسطة جيوش نظامية تتبع دولة علمانية أوبالحلول السلمية. ولذلك فإن هذا الصراع الدينى بين اليهود والمسلمين لن ينتصر فيه المسلمون إلا إذا كان الصراع تحت راية الإسلام، أى عبر دولة إسلامية، ومن ثم فإن العمل على إقامة هذه الدولة هوالخطوة الأولى واللازمة لتحرير فلسطين.

خـــاتـــمـــة

وكما لاحظنا فإن موقف جماعة الإخوان المسلمين تجاه الغرب والقضية الفلسطينية قد تغير عن الموقف الذى صاغه الشيخ حسن البنا مؤسس الجماعة. كانت العلاقة مع الغرب علاقة صراع وصدام، على الأقل نظريا، لدى حسن البنا. وقد عبر عن ذلك بشرح وظيفة الجهاد كفريضة هجومية، وكذلك دعوته لدعم الفلسطينين من أجل استعادة كافة أراضيهم ورفضه لإقامة كيان "لليهود". لكن وعلى عكس موقف البنا، يتبنى الإخوان الجدد منذ عودتهم فى السبعينات استراتيجية مغايرة فى التعامل مع الغرب ومع إسرائيل، قوامها، التعايش. فهم لا يدعون إلى صراع مع الغرب، طالما كان الأخير عادلا فى تعامله مع الدول الإسلامية. كذلك تعكس رؤيتهم للقضية الفلسطينية فكرة التعايش أيضا، فالإخوان، فى التحليل الأخير، مع إقامة دولة فلسطينية على أجزاء من التراب الفلسطينى شرط أن يكون هناك معالجة إسلامية لوضع المسجد الأقصى. إن هذا التغيير الذى طرأ على موقف الإخوان الجدد يرتبط بالأساس بالتغير الذى طرأ على مواقفهم فى القضايا الإقتصادية والاجتماعية عموما. فكما أشرنا تفصيلا من قبل فإن البرنامج الشعبوى للإخوان فى الأربعينات جرى التخلى عنه فى السبعينات لصالح برنامج يتماثل بدرجة كبيرة مع برنامج الانفتاح الإقتصادى الذى لقى دعما ومشاركة من رجال الأعمال من الإخوان. وقد جاء هذا التحول عن الشعبوية نتيجة تصاعد نفوذ قيادات المهجر فى الخليج والنمو الإقتصادى للجماعة فى السبعينات.

من ناحية ثانية تبنى تيار الجهاد، الذى كان تعبيرا رجعيا عن قلق شرائح البرجوازية الصغيرة الفقيرة، بصورة واضحة موقفا مناقضا للغرب ولإسرائيل، وإن ظل موقفه فى هذا الصدد – على الرغم من تنامى تحليلات ذات مسوح يسارية – محض موقف شكلى، لأن إدراك طبيعة تيار الجهاد وفهم جوهره الحقيقى لا يضعه ضمن صفوف الحركة الوطنية الديمقراطية المعادية للامبريالية، على عكس ما هوشائع عند بعض الفصائل اليسارية. فهويرفع شعارات طولها ذراع حول العداء للغرب، مستخدما فى ذلك أكثر أنواع الديماجوجية، ولكنه فى الواقع العملى يتبع نهجا يضر بالحركة الوطنية ويصرفها عن قضاياها الحقيقية، ويمزق ويشتت قواها ويهدر طاقاتها الكفاحية مما يسهل تمرير المخططات الإستعمارية والصهيونية وإحرازها نجاحات غير مسبوقة. فالجماعات الجهادية ترى أن الوجه المميز للغرب هوعداؤه للإسلام والمسلمين.. أى

أنها عداوة ذات طبيعة دينية، فهى امتداد للحروب الصليبية فى العصر الوسيط. وتقويض أركان الخلافة الإسلامية بعد إلحاق الهزيمة بالدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى.

ومؤدى ذلك أن هناك ثأرا تاريخيا قديما يجب أخذه بالإضافة إلى أن إدخال الإسلام فى كل مكان يستوجب إزاحة دول المشرق والمغرب معا باعتبارها جميعا دولا كافرة.ولهذا فإن مواجهة الغرب، والعالم كله، لن تكون إلا بالقتال والحرب وإعادة ذكرى الفتوحات الإسلامية من جديد. لكن هذا كله لن يتحقق إلا على يد الخلافة الإسلامية التى يتعين استعادتها وجمع كلمة المسلمين حولها. ولهذا فإن إسقاط النظم الداخلية الجاهلية الكافرة وصولا إلى إستعادة الخلافة هوالكفاح المطلوب. أما النضال ضد الإستعمار والإحتلال الإسرائيلى فى فلسطين فهولن يبدأ الآن. إنه مؤجل لأجل غير محدد، حين تتحقق إزالة الدول الكافرة جميعا وإحلال دولة الخلافة محلها.

وينتهى النهج السياسى للجماعات إلى أن المعركة ضد الامبريالية هى معركة دينية بالأساس رغم ما يردده عن التبعية من منظور إقتصادى يعود أدراجه سريعا بقوله إن المدخل الأساسى للتبعية هوالغزوالثقافى "الدينى" للصليبية وميقات المعركة هوالمستقبل البعيد. أما الآن فإن النضال يقتصر فى السعى إلى إسقاط النظام الحاكم وإقامة نظام إسلامى بديل. وتيار الجهاد لا يناضل ضد الإمبريالية بوصفها نتاج الرأسمالية المتطورة جدا والتى تنزع إلى إلحاق المجتمعات المتخلفة بها ونهب ثرواتها وتعميق تخلفها، ولكنه ينظر إليها بوصفها دولا " صليبية " ضد دول وشعوب تنتسب إلى الإسلام. وهكذا يتم تمويه الطابع الحقيقى للامبريالية وتشويه القضية العادلة التى تناضل من أجلها حركات التحرر الوطنى. ولا يبقى سوى التعصب الدينى المقيت.

وينشر هذا التيار الجهادى أكثر أشكال التعصب القومى رجعية، بل ويثير الكراهية العمياء للشعوب الأخرى. ويرد على الإستعلاء الإستعمارى بإستعلاء من نوع آخر ويمنى نفسه بالسيطرة على العالم وهزيمة الغرب. إنه يطرح نفسه طريقا للتحرر من هيمنة الغرب الإستعمارى فى ذات الوقت الذى يسعى فيه إلى ممارسة أنشطة استعمارية " مباركة " ضد البلدان والشعوب الأخرى.

ويتسم التيار الدينى بمختلف تلاوينه بالعدمية القومية. فهويرى أن الوطنية والقومية تعبيرات غربية مستوردة. وأن الإسلام لا يعرف سوى أن المسلمين جميعا أمة واحدة.

ولهذا فإنه يتخذ موقفا سلبيا أومناوئا للحركات الوطنية والقومية التى لا تصبغها صبغة دينية (مواقفه فى السبعينات خير مثال على ذلك). وقد يصل الأمر به إلى حد التعاون مع السلطات الرجعية ضد هذه الحركات.

والتيار الدينى باعتباره إطارا تستعيد فيه الأفكار الرجعية قوتها وتجدد شبابها، فإنه يستخدم أسلحة فكرية عتيقة منها أن الإنتماء للعقيدة أقوى من الانتماء للوطن. وأن الدين والوطن وجهان لعملة واحدة. والدين أساس الإنتماء إلى قومية ما. والوحدة الوطنية تقوم على أسس دينية. إن الوطن هووطن المسلمين، والمسلمون أمة واحدة. والدولة المنشودة هى الدولة الإسلامية التى تطرح على الطوائف غير الإسلامية إما الدخول فى الإسلام أوالجزية أو فلينتظرن قتالا شديدا. وتنظر الجماعات إلى الأقباط بوصفهم (حصان طروادة) حاملى جراثيم الغرب داخل مجتمعاتنا الإسلامية، أعوان وذيول الإمبريالية. فالدين هوالثقافة والغرب الصليبى يجد فيهم بحكم إتحاد الدين وسائط نقل القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الحديثة " العلمانية " التى تتعارض مع الإسلام. وبهذا يتم قسمة الأمة على أساس دينى ويجرى استبعاد أصحاب الأديان الأخرى من نسيج الأمة الأمر الذى ينتهى إلى تشتيت وإضعاف وحدة الأمة فى نضالها الوطنى ضد الإمبريالية ونقل الصراع إلى داخلها لتمزيقها إلى طوائف يأكل بعضها بعضا.

وانتهاجا لذات النظرة الإقصائية، فإن تيار الجهاد يناوئ القوى الماركسية والناصرية والديمقراطية "العلمانية "، وهى قوى فاعلة ومؤثرة فى مجرى الحركة الوطنية، ويسعى إلى توجيه مدافعه إليها لإجهاضها والتآمر ضدها وضد تصديها لقيادة أى تحرك وطنى أوديمقراطى. ومثال ذلك التواطؤ مع أجهزة الأمن لتخريب الحركة الوطنية الديمقراطية للطلاب فى السبعينات على أساس أن الشيوعيين هم قيادة هذه الحركة. ولعل الموقف المناوئ للجنة الوطنية للعمال والطلبة سنه ١٩٤٦ ومعاداة حزب الوفد الذى كان يمثل قيادة الحركة الوطنية قبل ١٩٥٢ يؤكد هذا النهج الذى ينتهى إلى تمزيق وحدة الحركة الوطنية واستنزافها فى معارك جانبية.

ولا شك أن النهج الديكتاتورى الأصيل للتيار الدينى الذى يستبعد الرأى الآخر والدين الآخر بل والتفسير الآخر لذات الدين، والذى يعادى الديمقراطية وتعدد الآراء والأحزاب يمثل فى حد ذاته عنصر تهادن مع الإمبريالية من حيث أنه يكبل القوى الوطنية ويجردها من أسلحتها ويصادر حريتها فى التعبير عن وطنيتها. إذ لا يمكن

لأيةحركة وطنية أن تكون كذلك بدون تعبئة الشعب ضد المستعمرين وذيولهم، وهوما يتطلب إطلاق سراح الحركة الشعبية من قيود القمع والإستبداد لتمكينها من الكفاح ضد الإمبريالية وإحراز نجاحات ضدها.

نريد أن نستخلص مما أسلفنا، أن الجماعات الثلاث، بما فى ذلك تيار الجهاد، تضع نفسها عمليا خارج معسكر الحركة االوطنية المعادية للإمبريالية مهما كانت تطرح من شعارات. فالمعركة مع الغرب ليست سوى صراع دينى من حيث الجوهر وهى معركة مؤجلة إلى ما بعد قيام الدولة الإسلامية، ويتم إقصاء الشعب عن دوره فيها خاصة الأقباط وقوى اليسار والعلمانية.

(٣)
الموقف من الديمقراطية والانتخابات البرلمانية

تعد الديمقراطية ظاهرة إجتماعية حديثة، تطورت مع نمو النظام الإقتصادى الرأسمالى. وتبلورت عبر صعود البرجوازية الأوروبية أثناء صراعها مع الإقطاع ومطالبتها بإتاحة الفرصة للشعب فى وضع التشريعات والقوانين التى تنظم حركة المجتمع ومراقبة الحكومة فى جمع الضرائب وأوجه صرفها. ودافعت البرجوازية الصاعدة عن ذلك كمحاولة منها لإقتسام السلطة مع الإقطاعيين فى بادئ الأمر ثم لتدعيم سلطتها بعد إنتصارها عليهم وفرضها لنمط جديد من الإنتاج والعلاقات الإجتماعية.

وقد شاركت القوى الشعبية الأخرى - خاصة الفلاحين - فى الكفاح ضد السيطرة الإقطاعية، وكانوا وقود الثورة وجنودها. تمكنت هذه القوى من إستخلاص بعض الحريات النسبية لنفسها نتيجة هذه المشاركة الواسعة العميقة. فقد ساهم تطور الصراع بين البرجوازيين والشعب من ناحية والإقطاع من ناحية أخرى فى ظهور الديمقراطية البرجوازية فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر فى أوربا.

وتبلور شكل الحكم الديمقراطى من خلال الإقرار بوجود إختلاف فى المصالح والأفكار يستتبعه تعدد فى الأحزاب، ويسعى كل حزب إلى الحكم عبر صناديق الإنتخاب وإحراز الأغلبية فى البرلمان. معنى ذلك أن النظام الديمقراطى يقوم على أساس إمكانية تداول السلطة بشكل سلمى، وتستمد السلطة فيه مشروعيتها من تأييد أغلبية الناخبين لها. وهو لا يمنح أى امتيازات خاصة لإعتبارات الأصل أو الدين أو العنصر فكل المواطنين سواسيه، أى توجد مساواة بينهم فى الحقوق والواجبات (مبدأ المواطنة).

وقد قامت الثورات الشعبية والحركات العمالية لإرساء المفاهيم الديمقراطية بصورتها الحالية، وكبح جماح البرجوازية كلما جنحت إلى ممارسة مزيد من الديكتاتورية. كما خففت البرجوازية من قبضتها نتيجة تطور وسائل البحث والتكنولوجيا

ونهب ثروات العالم الثالث. وقد سمح ذلك بتحسين مستويات معيشة الشعب ونشر التعليم والثقافة وحد من التناقضات الطبقية وأمكن إحتواء الفئات الشعبية ضمن إطارات وأيديولوجية النظام الرأسمالى القائم.

لم يتكرر هذا الوضع فى العالم الثالث. فقد عرفت مصر التجربة الديمقراطية فى بدايات النصف الأول من القرن العشرين مع بداية تشكل طبقة من كبار الملاك الزراعيين والمرتبطين بحركة السوق الرأسمالية العالمية. وشكل جزء من هؤلاء طبقة الرأسماليين الصناعيين فى بداية هذا القرن. فى نفس الوقت بدأ ظهور نواة الطبقة الوسطى المرتبطة مباشرة بالمصالح الإقتصادية الأجنبية فى البلاد. كانت البرجوازية الزراعية والصناعية والطبقة الوسطى فى إحتياج لوجود تعبير سياسى عن مصالحها فأنشأت الأحزاب السياسية لتساهم فى تعبئة الجماهير خلف تلك المصالح. تشكلت العديد من الأحزاب السياسية وتم تشكيل أول برلمان مصرى منتخب بحرية فى عام ١٩٢٣. لكن البرجوازية المصرية المتخلفة التى جاءت من صلب الإقطاع بصورة متدرجة لم تكن فى حاجة إلى تعبئة الشعب ورائها للإطاحة الثورية بالإقطاعيين، إذ إكتفت بالزحف البطئ القاتل إلى السلطة وتوسيع مشاركتها فيها تدريجيا. وقد تأثرت تجربة الديمقراطية فى مصر سلبا من ناحية بالنشأة المبتسرة للبرجوازية المصرية،ومن ناحية ثانية بالضغوط المترتبة على التوسع الرأسمالى والإحتلال العسكرى لمصر.لذلك كان العداء للطبقة العاملة والفئات الشعبية الأخرى أكثر عمقا من التناقض مع طبقة ملاك الأراضى. لقد خلق هذا الوضع ديمقراطية عرجاء مشوهة على صورة الوضع المشوه للبرجوازية المصرية.

فالملك يستطيع حل البرلمان بل وتعطيل الدستور، وتتشكل حكومات متعاقبة من خارج حزب الأغلبية. ولا يصل **الوفد** إلى الحكم سوى لمدة سبع سنوات أوأقل خلال الفترة الممتدة من ٢٣ – ١٩٥٢ (أى حوالى ٣٠ سنه كاملة). والأحزاب الاخرى تفتقد التأييد الجماهيرى والشعبى وتعتمد على توازنات السلطتين الشرعية والفعلية (القصر والإحتلال). ورغم أن هذا الشكل المحدود من الحكم البرلمانى المشوه والضعيف سمح للحركة الشعبية بمنافذ للتعبير عن نفسها إلا أنه أثبت عجزه عن حل مشاكل المجتمع الرأسمالى وفك العراقيل التى تأخذ بخناقه.

كان المخرج الذى قدمه الضباط الأحرار فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ هو الإطاحة بالتجربة الديمقراطية السابقة وإقامة حكم عسكرى يعتمد على القمع المباشر مع تجنيد قطاعات من الجماهير وراء سياساته من خلال نظام الحزب الواحد الذى لم يكن له أية فعالية فى آلية إتخاذ القرار أوتحديد إتجاهات السلطة. وكانت أجهزة الأمن - فى الحقيقة - هى الحزب الذى يعتمد عليه النظام الجديد. ويقف على رأس هذه الأجهزة جميعها فرد واحد مطلق السلطات.

ومع إعادة السماح بقيام الأحزاب فى السبعينات، تم تشكيل عدد من الأحزاب فى حين كان - ولا يزال - الضوء الأحمر حائلا بين الإخوان المسلمين والشيوعيين وبين تشكيل أحزابهم، فاضطرت هذه التنظيمات للعمل السرى فى ظل الشعارات الديمقراطية.

ومن ناحية أخرى تبلورت أفكار تلك التنظيمات حول الديمقراطية سواء بالقبول أوالرفض. حيث تباينت تلك الأفكار بدرجة كبيرة بناء على درجة المطاردة والاضطهاد الأمنى للمنظمات المختلفة، كما يرجع الإختلاف أيضا إلى مدى رؤية منظمة ما لإمكانية وصولها للسلطة عبر الطريق الديمقراطى، كما برزت تناقضات فى فهم أوتبنى الديمقراطية داخل المنظمة الواحدة عبر تطورها التاريخى، وهوما يمكن استكشافه عبر متابعة مواقف الإخوان المسلمين وتنوع الآراء بداخلهم من قضية الديمقراطية.

الإخوان المسلمون والديمقراطية

تعد جماعة الإخوان المسلمين أكبر الجماعات الإسلامية من ناحية العدد وأكثرها خبرة فى العمل السياسى. وتوفر لها هذه الخبرة قدرة فائقة على التأقلم مع الأنظمة السياسية الحاكمة، فبعد ثورة يوليو بعدة شهور أيدت الجماعة قرار السلطة العسكرية الجديدة بحل الأحزاب، خاصة وأنه تم الإبقاء عليها بعد تكييف وضعها بوصفها جمعية دينية وليست حزبا سياسيا.

والواقع أن الجماعة كانت تدعو- حتى قبل ١٩٥٢ - على لسان مؤسسها إلى حل الأحزاب جميعها بدعوى أنها تؤدى إلى تمزيق وتشتيت وحدة الأمة. وهذه الدعوة تتسق مع منطق الجماعة التى تريد فرض فكر واحد وحزب واحد على كافة طبقات وفئات الشعب. ولكن سرعان ما قام الضباط الشبان، بعد محاولة إغتيال جمال عبد الناصر فى ميدان المنشية، بحل جماعة الإخوان المسلمين وإعتقال كادرها الرئيسى.

وفى أعقاب السماح لها بالحركة فى أوئل السبعينات ١٩٧١ وإصدار مجلة **الدعوة**، أخذ الخطاب الإعلامى والسياسى للجماعة يؤكد على تأييد الإخوان المسلمين للديمقراطية وتتكرر بياناتهم التى تؤكد أنهم لم ولن يكونوا دعاة فتنة وإثارة ولن يتسببوا فى إحداث ثورة أومصادمات وأنهم يحترمون الدستور.

وعلى الرغم من هذه التأكيدات الرسمية من جانب الإخوان المسلمين، وعلى الرغم من أن جميع أعضاء الجماعة كانوا يتفقون فى الهدف النهائى وهوإقامة الدولة الإسلامية لم تتوقف الخلافات تاريخيا بين أقطاب الإخوان. وتركز الخلاف على أساليب تحقيق هذا الهدف، وهوما سنسعى لتوضيحه الان.

يرى عبد القادر عودة – يعد الشخصية الثانية التى لعبت دورا مهما فى تكوين جماعة الإخوان المسلمين وكان المنظر والمؤصل لأفكار حسن البنا الأساسية – أن "الإسلام قد سبق التشريعات المدنية فى قضية الديمقراطية حيث أسس نظرية الشورى لتكميل الشريعة ورفع الجماعة ودفع أفرادها على التفكير فى المسائل العامة والاهتمام بها والإشتراك فى الحكم بطريق غير مباشر والسيطرة على الحكام ومراقبتهم".[١] ويؤكد "أن نظرية الشورى نظرية عامة – أى من النظريات الصالحة لكل زمان ومكان – بحيث يستطيع الناس فى كل وقت أن يمارسوا عملية الشورى حسب ظروفهم، أما كيف يستشار هؤلاء كطريقة لمشاركتهم فى الحكم فهذا ما لم تضع الشريعة له نظاما معينا".[٢] هكذا يترك أمر الشورى هذا ملتبسا فى الأذهان، فلم تبين جماعة الإخوان ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة، وما إذا كان يبديها جمهرة الشعب أم نخبة قليلة العدد (أهل الحل والعقد)، وهل يشارك الأقباط فى نظام الشورى أم أنهم مجرد طائفة تعيش فى كنف المسلمين وتحت حمايتهم هذه الإشكاليات تم إستبعادها عمدا والاكتفاء بشعار معمم ومبهم.

ويقرر عبد القادر عودة "أن للجماعة حق إختيار الحاكم الذى يرعى مصلحتها ويحافظ عليها، وجعلت لسلطة الحاكم حدودا ليس له أن يتعداها، ومن حق الجماعة أن تعزله وأن تولى غيره ممن هوأهل لتحمل هذه المسئولية".[٣] إن نظام الحكم في الإسلام

---

[١] مشار اليه فى محمد أحمد خلف الله، **الحركات الإسلامية فى الوطن العربى**، ص ٥٣

[٢] المرجع نفسه، ص ٥٤

[٣] المرجع نفسه، ص ٥٥

– حسب ما عرضه عبد القادر عودة – ليس ثيوقراطيا أوديمقراطيا، فهو"ليس ثيوقراطيا لأنه لا يستمد السلطة من الله، وإنما يستمدها من الجماعة الإسلامية حيث أن الحاكم لا يصل إلى الحكم ولا يبعد منه إلا برأى الجماعة، وليس الحكم الإسلامى ديمقراطيا – رغم إتفاقه مع الديمقراطية فى مسألة إختيار الحاكم – لأن نظام الحكم فى الإسلام يقيد الحاكمين والمحكومين بما أنزل الله".[٤] ويمكن أن نرصد أيضا بعض التطوير للفكرة خاصة فى الفترة محل الدراسة، ولابد أن نشير قبل التعرض لتطور موقف الإخوان المسلمين من الديمقراطية إلى أن ذلك التطور ارتبط باستمرار منع الإخوان من تشكيل حزب سياسى لهم فى التجربة الحزبية الثانية فى مصر، كما ارتبط أيضا بأن قادة الإخوان وجدوا أن الفرصة قد تكون مواتية لهم للوصول إلى السلطة السياسية للدولة عبر الطريق الديمقراطى. يقول مأمون الهضيبى، نائب المرشد والمتحدث الرسمى باسم الجماعة حاليا: "لقد اخترنا الديمقراطية بإقتناع وايمان، فهى الأساس الأول للبناء الإقتصادى والإجتماعى وهى أرض الأقوياء الذين يلتزمون بالدستور ويقيمون التوازن بين الحقوق والواجبات ويسعون بين الرأى والرأى الآخر لتحقيق مصالح المجتمع".[٥] ويطالب د. عصام العريان، العضو البارز بالجماعة، بدعم الديمقراطية ويضع تصورا لذلك من خلال توسيع المشاركة الشبابية فى العمل السياسى بإلغاء اللائحة الطلابية لسنه ١٩٧٩ والعودة للعمل بلائحة ١٩٧٦. ويقول العريان: "إننا إذا كنا نريد دعم الديمقراطية فلنبدأ بالجامعة، وأن نعود الشباب على الممارسة الديمقراطية، فإذا كنا حقا نريد بناء ديمقراطيا سليما فلنتح الفرصة للشباب لكى يعملوا ولكى يعبروا عن آرائهم".[٦] ولا يكتفى سيف الإسلام حسن البنا بالتأكيد على توجه الجماعة الديمقراطى ولكنه يطالب بالمزيد من الديمقراطية لهذا الشعب وذلك بإلغاء جميع القوانين المقيدة للحرية، وأولى هذه الحريات حق كل فرد فى هذا الوطن فى تكوين الجمعيات والأحزاب والهيئات والنوادى".[٧]

حتى الأن لم تظهر جماعة الإخوان المسلمين موقفا متعارضا مع الديمقراطية، لكن يمكننا أن نرصد تشوشا وخلطا بين الديمقراطية والشورى. فيرى مأمون الهضيبى إن

---

[٤] المرجع نفسه، ص ٥٥

[٥] محسن راضى، **الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان**، ج الأول، (القاهرة: دار النشر والتوريع الإسلامية)، ص ٧٤

[٦] المرجع نفسه، ص ٦٤

[٧] المرحع نفسه، ص ٩٠

"الديمقراطية فى مفهومنا هى الشورى التى جعلها الله سمة أصيلة من سمات المجتمع المؤمن، وهى شورى فيما نعتقد لا تحل حراما ولا تحرم حلالا، شورى تدين لأمر الله وتخضع لحكمه وتسارع بإنفاذ مقتضى النصوص الصريحة الثابتة التى لا تحتمل تأويلا أوإختلافا فى الفهم، شورى تؤمن أن الإجتهاد فيما يقبل التأويل وما هوليس محل إجماع، شورى تنظم المباح على هدى الأصول العامة للشريعة الغراء".[٨]

لكن موقف الإخوان فى الفترة الحالية من فكرة الديمقراطية ومن ثم الأحزاب يختلف عما كان يطرحه حسن البنا، ربما يعود ذلك إلى رؤية الإخوان حيث يرون إمكانية لوصولهم للسلطة عبر الديمقراطية فى حين كان البنا مؤسس الجماعة يرى " إن الإخوان لا يضمرون لحزب من الأحزاب أيا كان خصومة خاصة به ولكنهم يعتقدون فى قرارة أنفسهم أن مصر لا يصلحها ولا ينقذها إلا أن تحل الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم، وبهذه المناسبة أقول إن الإخوان المسلمين يعتقدون عقم فكرة الإئتلاف بين الأحزاب ويعتقدون إنها مسكن لا علاج، والعلاج الحاسم الناجح أن تزول هذه الأحزاب مشكورة".[٩] هكذا حدد حسن البنا – فى رسالته للمؤتمر الخامس للإخوان المسلمين – الموقف من الأحزاب ويتضح منه رفضه لها ودعوته بأن تحل نفسها.[١٠]

ومع تغير الظروف السياسية والإجتماعية فى مصر أصبح للإخوان المسلمين رؤية تكاد تكون متناقضة تماما مع ما كان يدعوإليه حسن البنا من قبل. فالإخوان المسلمون يسعون منذ فترة طويلة للحصول على ترخيص من الحكومة المصرية للسماح لهم بإنشاء حزب سياسى يعبر عنهم. إن هذا التطور فى موقف الإخوان من النظام الحزبى يفسره مصطفى مشهور: "نحن فى الأصل جماعة ولسنا حزبا وقد ظهرت فكرة مطالبتنا بحزب لكى نستطيع ممارسة نشاطنا بشكل شرعى يتيح لنا مزايا الحصول على مقار وتراخيص لإصدار الصحف وغيرها".[١١] ويضيف: "إن الحكومة تخالف الدستور بمنعنا من إقامة حزب، ونحن غير راضين عن منعنا قانونيا، ومع ذلك نحاول أن نلزم أنفسنا

---

[٨] المرجع نفسه، ص ٤٦

[٩] مشار اليه فى محمد أحمد حلف الله، **الحركات الإسلامية فى الوطن العربى**، ص ٥٠

[١٠] إنظر فى تفصيل ذلك موقف حسن البنا من هذه القضية فى "رسالة المؤتمر الخامس"، فى حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.**

[١١] مشار إليه فى د. عمروعبد السميع (محرر)، **الإسلاميون حوارات حول المستقبل**، م س، ص ٩٠ وما بعدها

بعدم مخالفة القانون ونتحرك فى المساحة المتاحة لنا".[١٢] كما كان المرحوم صلاح شادى – أحد أبرز قادة جماعة الإخوان المسلمين – يرى "أنه لابد من إنشاء حزب يعبر عن الإخوان المسلمين ولابد أن يميز الإخوان عن غيرهم، وفى إطار الاعتراف بالتعددية الحزبية إنه لم يحدث فى تاريخ الجماعة إنها اعتبرت من ليس معها أوخرج عليها غير مسلم، ومعلوم عن الجماعة تحرزها الشديد فى قضية تكفير أحد من المسلمين".[١٣] ويقدم صلاح شادى رؤية أكثر وضوحا فيقول: "ليست مهمتى أن أضرب على أيدى الأحزاب ولكن أفتح لهم وللأمة الطريق والناس يختارون الأصلح".[١٤] ويطرح مأمون الهضيبى الموقف من الديمقراطية والتعددية الحزبية بشكل أكثر وضوحا فيقول: "نحن – حقيقة – نريد الديمقراطية أوالشورى على أن تكون فى سياج العصمة الإسلامية، والتى تتمثل فى المسائل التى لا خلاف فيها بين علماء المسلمين".[١٥] وحول مسألة إنشاء حزب للإخوان يقول "هذا الهاجس وهذه الرغبة لدينا ويجوز أن نقدم طلبا بحزب ولكننا لم نحدد الموعد".[١٦] إن قادة الإخوان يرون إمكانية للتوفيق بين الديمقراطية والشورى ويتقبلون التعددية الحزبية بشرط عدم تعارضها مع المبادئ الدينية. ويبرر قادة الإخوان موقفهم الحالى من التعددية الحزبية بأن انتقاداتهم السابقة منذ حسن البنا، مرشدهم الأول، للأحزاب كان منصبا على ممارستها فى فترة تاريخية محددة ولم يكن رفضا للفكرة ذاتها، إلا أن هذا التبرير لا يمكن فهمه إلا فى اطار التغير الذى طرأ على موقف الإخوان المسلمين من الديمقراطية والتعددية الحزبية، حيث أن العداء والرفض للديمقراطية لدى مرشدها الأول كان رفضا مبدئيا ومنهجيا باعتبارها تتعارض مع الإسلام.

موقف تيار "الجهاد" الإسلامى من الديمقراطية

لا تكتفى حركة الجهاد الإسلامى برفض الديمقراطية ولكنها توجه انتقادات حادة للإخوان المسلمين لتبنيهم لها. فقد وجهت وثيقة "معالم العمل الثورى"، التى أصدرتها الجماعة نقدا للإخوان لاتباعهم الديمقراطية. تقول الوثيقة " إن المناهج الإسلامية التى

---

[١٢] المرجع نفسه، ص ٩٠ وما بعدها
[١٣] المرجع نفسه، ص ١٠٧
[١٤] المرجع نفسه، ص ١٢٤
[١٥] المرجع نفسه، ص ١٢١
[١٦] المرجع نفسه، ص ٨٠ وما بعدها

تتبناها بعض الفصائل الإسلامية وخاصة تلك التى تفرغ الإسلام من مضمونه الجهادى لن تحقق أهداف الإسلام العليا، ويلزمها مراجعة موقفها وتطوير نفسها من منطلق ثورى إسلامى".[١٧] وترى حركة الجهاد ضرورة تحقق وحدة فصائل الحركة الإسلامية بإعتبارها جسدا واحدا يجب أن يحشد لمواجهة الجاهلية، وتؤكد مجلة **الفتح** لسان حال حركة الجهاد على أن "الديمقراطية فكرة غربية تمخضت من الخبرة التاريخية للمجتمعات الأوروبية، وهى وسيلة كل الصراعات بين قوى المجتمع الأوروبى بأرقى أسلوب عرفته أوروبا، والديمقراطية لا يمكن أن تنشأ – بداية – إلا فى مجتمع يتكون من عدة قوى تملك كل منها وسيلة ضغط مناسبة مما يدفعها جميعا للإحتكام إلى الديمقراطية بدلا من الدخول فى حروب أهلية أوما يشابهها".[١٨] ويضيف مسئول الإعلام بالجماعة الذى أجرت مجلة **الفتح** حوارا معه: " نحن نرفض مبدأ الديمقراطية ولا نلتزم إلا بالتشريع الإلهى، والتشريع مصادره معروفة وهى·الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أما السلطة فهى للشعب فى إطار شرع الله فسلطة الشعب تستمد شرعيتها من الالتزام بالتشريع الإلهى وليس من نفسها كما هوالحال فى الديمقراطية".[١٩] ويصف صالح سرية – أحد مؤسسى تيار الجهاد – الديمقراطية بأنها "منهج أوطريقة فى الحياة تتعارض مع الإسلام، ففى الديمقراطية يكون الشعب هومصدر التشريع فيمكن للشعب أن يقنن المثلية الجنسية كما يحدث فى بريطانيا أوأن تقنن المشاعية الجنسية كما يحدث فى السويد، ولكن فى الإسلام فإن الناس ليس لهم أى حق تشريعى حتى لووافق كل الشعب على قضية ما ".[٢٠] كما انتقد أيمن الظواهرى موقف الإخوان المسلمين فى هذا الشأن. حيث يرى أن الديمقراطية التى تعنى الحكومةالمدنية بواسطة الشعب تعد دينا جديدا قائما على تأليه الناس بإعطائهم حق التشريع بدون أن يقيد هذا الحق بأية سلطة، فالديمقراطية فى رأيه هى تأليه الإنسان والحكم بالشعب بدلا من الحكم الإلهى، وهذا يعنى أن الديمقراطية دين يعارض الإسلام حيث أن حق التشريع لله فقط، والديمقراطية قائمة على سيادة الناس على آخرين وترفض تماما السيطرة أوالسيادة الإلهية على الناس.

---

[١٧] المرجع نفسه، ص ٨٢ وما بعدها

[١٨] "الجهاد ومعالم العمل الثورى"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، ١٩٨٧، ص ١٣

[١٩] **الفتح**، (لسان حال حركة الجهاد الإسلامى وتصدر فى بيشاور) العدد ١٤/١٣، ١٩٩٠، ص ٩

[٢٠] صالح سرية، **رسالة الإيمان**، وردت فى رفعت سيد أحمد، **النبى المسلح**

إن الظواهرى يرى أن الديمقراطية نظام للهرطقة ويبنى رأيه ذلك على ثلاثة أسباب رئيسية:

"**الأول:** أن الديمقراطية تعطى حق التشريع للناس وهى بذلك تنصب إلها بجانب الله.

الثانى: أن الديمقراطية قائمة على سيادة الأمة بإعتبارها أعلى سلطة وذلك يعنى أن تلك السلطة أعلى من سلطة الله.

الثالث: مبدأ المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات هرطقه مضادة للإسلام. فالديمقراطية تعطى للمواطنين حرية العقيدة أوالإيمان بالله وهوما يتعارض مع الشريعة الإسلامية التى تمنع المسلم عن تغيير دينه، كما أنها تتنافى مع حق الجهاد ضد غير المسلمين (الذميين). أيضا الديمقراطية ترى المساواة بين الرجل والمرأة وهو ما يرفضه الإسلام".[٢١]

وقد أعلنت حركة الجهاد الإسلامى عقم الديمقراطية ودللت على ذلك بتجربة حركة النهضة الإسلامية فى الجزائر. تقول مجلة **الفتح** المعبرة عن الجهاد فى عددها الثانى عشر "يجب على زعماء الحركات الإسلامية فى كافة بقاع الأرض أن تفهم وتعى هذا الدرس، إن لعبة الإنتخابات يا سادة هى أسلوب من أساليب إضواء الحركات الإسلامية فى المنطقة علمه الغرب لحكام هذه المنطقة، فيجب ألا تهدر الطاقات المؤمنة فى هذا الطريق المسدود".[٢٢] وحول الموقف من الأحزاب السياسية يرى عبود الزمر زعيم حركة الجهاد "إن النظام الحزبى فى مصر يقوم على أساس علمانى صريح ولا يسمح بإقامة أحزاب على أساس عقائدى، كما أن كافة الأحزاب الموجودة على الساحة تعتبر جزءا من النظام وتخضع للدستور والخلاف بينهما خلاف فى الممارسة لتحقيق أمثل تطبيق للدستور والقانون. أما نحن فنختلف مع الحكومة اختلافا جذريا ولا يجوز الإجتماع فيه تحت راية واحدة أو سقف واحد، فنحن نريد حكم الله تبارك وتعالى وهم يريدون أن يحكم الشعب نفسه بنفسه وهذا هوتعليم الديمقراطية التى يتبناها الحزب الحاكم". ويقول: "إن نظام الحكم فى الإسلام يعتمد على مبدأ الشورى وينظمها فليس هناك ما يسمى بالمعارضة على طول الخط وإنما المعارضة بالرأى الآخر متنقلة بمعنى

---

[٢١] أيمن الظواهرى، وثيقة **الحصاد المر**، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى.

[٢٢] **الفتح**، العدد ١٢، ص ٥٦

أن من يعارض ربما يكون مؤيدا فى مسألة أخرى فى الضد، ولقد أورد الأمام المودودى رحمه الله فى كتابه **تدوين الدستور الإسلامى** ما معناه، أن الاتفاق على آراء معينة قبل الدخول إلى المجلس يفرض توجيه القرار إلى وجهة محددة يتعارض مع تمحيص الرأى ودراسته قبل إتخاذ القرار النهائى ولا شك أن الأنظمة الحزبية تجهز آرائها وتدخل بها لتقنع الأخرين، وفى نفس الوقت تلتزم بقراراتها الحزبية الخاصة بموقفها بغض النظر عن مدى موافقة هذه القرارت للصواب".[٢٣] ولا يكتفى الزمر برفض النظام الحزبى ولكنه يوجه دعوة إلى المنتمين للأحزاب السياسية فى مصر للانضمام إلى جماعة الجهاد فيقول: "أنتهز هذه الفرصة لأدعو جميع المسلمين المنتمين إلى أية أحزاب سياسية إلى سرعة الإنضمام إلى صفوف جماعة الجهاد الإسلامى بالصفة الفردية، وإننى إذ أعرض عليكم هذا الانضمام أؤكد على خطورة اعتناقنا الأفكار العلمانية الضالة التى هى من صنع البشر مع إغفالكم لعظمة التشريع الإسلامى فى كافة المجالات، فلا تضيعوا أوقاتكم فى ممارسات حزبية لا جدوى من ورائها".[٢٤]

وحول الموقف من تعدد الأحزاب فى حالة وصول الجهاد إلى السيطرة على السلطة السياسية يقول عبود الزمر: "إن الأحزاب بالصورة المعروفة لدى الناس أمر مرفوض فى الدولة الإسلامية ولكن هناك تعددا للآراء ووجهات النظر فى القضايا للوصول إلى جانب الحق والصواب ولا يعنى هذا أننا سنصفى رؤساء الأحزاب جسديا كما يقال عنا ولكننا نرى أن الحق هوالأجدر بالإتباع، فلسنا ممن يحملون الناس على أفكار ألفناها ولكننا نطالب الناس بالإلتزام منهج الله تبارك وتعالى وندعوهم إلى ترك كل ما يخالفه خوفا عليهم من عقاب الله".[٢٥] ويقول: "قد يتصور البعض أن وجود الأحزاب يمحص الآراء ويفتح مجالات النقض وصولا إلى الصواب ولكن كما سبق أن ذكرت هو فى حقيقته تمزيق". وحول مبدأ الشورى فى الإسلام يقول: "فالشورى واجبة عليه (يقصد الحاكم) إبتداء أما الأخذ بها غيرواجب".[٢٦]

وتظهر وثيقة "إعلان الحرب على مجلس الشعب" موقف الجماعة الإسلامية من قضية الديمقراطية. تقدم الوثيقة نقدا للديمقراطية وللتعددية الحزبية وتؤكد على

---

[٢٣] مشار إليه فى أحمد رحب، **عبود الزمر حوارات ووثائق**

[٢٤] المرجع نفسه، ص ٣٩ وما بعدها.

[٢٥] المرجع نفسه، ص ٤٦ وما بعدها.

معارضتها للمنهج الإسلامى بإعتبار أن الشعب هوصاحب السيادة فى ظل الديمقراطية وأنه مصدر للسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وترى "أن الديمقراطية تخالف الإسلام عندما تمنح الشعب حقا مطلقا فى تولية من يشاء وعزله وفق الهوى والمزاج دون إلتفات للقواعد التى أرساها الإسلام للتولية والعزل ودون إلتزام بالشروط التى وضعتها الشريعة الغراء لكل من يولى على ولاية من الولايات،كما أن الديمقراطية ترسى قاعدة الإحزاب، وتلك القاعدة - هى الأخرى - تختلف مع الإسلام إختلافا جذريا ذاك أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا عن تعدد الأيديولوجيات فى المجتمع بينما الحكم فى الدولة المسلمة لا تتنازعه أيديولوجيات مختلفة، وبناء عليه فليس هناك فى المجتمع المسلم إلا حزبان (حزب الله) المأمور بإقامته و(حزب الشيطان) وقيامه ممنوع".

وأخيرا "فنحن نختلف مع الفكرة الديمقراطية إختلافا جذريا ولقد أعلنا مرارا إننا والديمقراطية على طرفى نقيض لا نجتمع معها كما لا يجتمع الماء والنار أوالنور والظلمة".[27]

ويؤكد صفوت عبد الغنى - أحد قادة الجماعة الإسلامية -: "إن الديمقراطية هى الإبن المدلل للعلمانية والترجمة الوافية للديمقراطية تعنى حكم الشعب، والمقصود منها أن يكون الشعب صاحب الحق فى تشريع القوانين التى تحكم مجتمعه".[28] ويرى أن الديمقراطية عليها مآخذ منها: "حرية تكوين الأحزاب على أسس عقائدية وفكرية بدلا من الإسلام فالكفر والإيمان عندهم سواسية، وأنها تعطى الجميع حق السعى للوصول إلى السلطة، ويتساءل: كيف يمكن للنصرانى أوللمرتد أن يصل لمنصب الإمام، وقد أجمع الفقهاء على منعهما من ذلك".[29] كما يؤخذ عليها أنها تقر حكم الأغلبية بما يرفع الأغلبية إلى درجة أن تصير إلها وليست الأغلبية على الحق بالضرورة، ويقول فى النهاية أن الديمقراطية نظرية متهافتة، متناقضة، عاجزة.

[26] المرجع نفسه، ص ٤٧

[27] وردت الوثيقة فى رفعت سيد أحمد، **النبى المسلح**، ص ١٨٨ وما بعدها

[28] مرافعة صفوت عبد الغنى فى قضية إغتيال رفعت المحجوب.

[29] المصدر نفسه.

وحول الموقف من التجربة الجزائرية بعد إلغاء فوز جبهة الإنقاذ تعلق إحدى وثائق الجماعة الإسلامية "[٣٠] لا يجوز بعد اليوم – كما لا يجوز من قبله – أى مداهنة فكرية مع الديمقراطية.. فليس صحيحا إن الجبهة قد ضربت لتصريحات قادتها ضد الديمقراطية.. فإن حركات إسلامية أخرى تضرب الآن بمنتهى القسوة رغم إبدائها قناعة تامة بالديمقراطية !!، لابد أن يتحرك دعاة الحركة الإسلامية ومفكروها حركة واسعة لإزالة اللبس الذى أنشأه بعضهم للأسف لدى الناس من كون الديمقراطية والشورى توأمين وأن الإسلام يقر الديمقراطية.. كل هذا دجل وكذب وزور وبهتان وإفتراء على الله ودينه وقد آن الأوآن لبيان الحق بدون مواربة، فإذا كانت الديمقراطية حكم الشعب بالشرع – أى بما يشرعه الخالق لا المخلوق – وإذا كانت الديمقراطية تمنح حرية مطلقة كحرية البهائم السائمة، فالإسلام يمنح حرية مضبوطة بضوابط الشرع.. وهكذا نمضى فى نقض عرى تلك الفكرة القبيحة المسماه بالديمقراطية".[٣١] وهكذا فإن تيار الجهاد لايجد أية نقاط اتفاق بين الديمقراطية والتعددية الحزبية وبين الإسلام ويعلن الحرب ضدها باعتبارها ثقافة مناقضة للتعاليم والشريعة الإسلامية ولا يمكن أن تكون الديمقراطية بديلا أوطريقا للحياة فى الدولة الإسلامية.

الإنتحابات البرلمانية

تعد العملية الإنتخابية والمشاركة فيها أحد القواعد التى تظهر مواقف الأحزاب والقوى السياسية المختلفة بشكل واضح، فالعملية الإنتخابية تتيح للباحث أن يتعرف على مدى تطابق الأفكار والمبادئ التى ينادى بها حزب أوجماعة ما مع ما تمارسه من نشاط وفعالية فى أوساط الجماهير، كما تبرز العملية الإنتخابية إمكانيات التقارب أوالتباعد بين الأحزاب والجماعات المختلفة، علاوة على إنها تبرز علاقات التفاعل بين هذه الأحزاب وبعضها البعض، وهوبالتحديد ما نحاول أن نعرضه فى دراستنا الحالية عن الإخوان المسلمين. وذلك على الرغم من أنهم لا يشكلون حزبا سياسيا شرعيا وهوما ينطبق أيضا على حركة الجهاد الإسلامى والجماعة الإسلامية.

لقد لوحظ قيام الإخوان المسلمين بعقد تحالفات مع أحزاب سياسية تعد مختلفة أيديولوجيا معهم إلى حد كبير بهدف الوصول إلى البرلمان. والسؤال الآن هوكيف كان

---

[٣٠] وثيقة الإنقلاب الجزائرى"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية، ص ١٧

[٣١] وردت الوثيقة فى رفعت سيد أحمد، **النبى المسلح**، م س، ص ١٩٠

هذا التحالف؟ وما هى نتائجه؟ وكيف تفاعلت جماعة الإخوان المسلمين مع بقية عناصر الحركة الإسلامية، خاصة الراديكالية منها؟ هذا ما سنحاول إلقاء الضوء عليه.

تتميز جماعة الإخوان المسلمين عن تيار الجهاد بموقفها الإيجابى من المشاركة فى الإنتخابات محل الدراسة سواء كانت الإنتخابات على المستوى الطلابى أوالنقابى أوعلى مستوى إنتخابات مجلس الشعب اوالمحليات. ونهتم هنا وعلى عجالة بالموقف من الإنتخابات البرلمانية عامى ١٩٨٤ و١٩٨٧ والتى أعلن الإخوان المسلمون عن المشاركة فيهما عبر تحالفهم مع حزبى الوفد والعمل على التوالى، ثم نتعرض لموقفهم فى الفترة التى سبقت مشاركتهم فى الإنتخابات والأسباب التى دفعتهم للمشاركة، وبرنامجهم الإنتخابى. كذلك نتعرض لممارسات الإخوان فى البرلمان ومشروعات القوانين التى طالبوا بها أوإعترضوا عليها.

تاريخيا إتخذ الإخوان المسلمون موقفا مرنا من الإنتخابات البرلمانية بدأ بالتحالفات والمناورات السياسية التى كان يقوم بها حسن البنا المرشد الأول. كان البنا قد أعلن إمكانية المشاركة فى الإنتخابات البرلمانية فهويقول: "إن إحترام إرادة الأمة يستلزم أخذ مشورتها، وإن النظام النيابى الحديث وطرق الإنتخاب المعمول بها فى إطاره تكفل تحقيق الشورى مع مراعاة بعض الشروط فى نظم الإنتخابات وفيمن يتقدمون بالترشيح للنيابة عن الأمة".[٣٢] إن البنا يرى أن النظام النيابى قد يكون طريقة لتحقيق نظرية الشورى الإسلامية شرط تطبيق قواعد وأحكام متعلقة بتوافق المرشح مع الإسلام. وعلى هذا الأساس فإن البنا يرى أن صيغة الحكم النيابى الدستورى "أقرب نظم الحكم القائمة فى العالم كله إلى الإسلام".[٣٣] وقد ينظر إلى موقف البنا باعتباره متناقضا مع موقفه السابق من الديمقراطية - وهومتناقض فعلا - ولكننا يجب أن ندرك أن هذا الموقف مرتبط برؤية البنا لإمكانية الاستفادة من النظام الإنتخابى والدستورى لنشر الدعوة الإسلامية ولتمكينها من الوصول إلى السيطرة السياسية وإقامة الدولة الإسلامية.

وقد اتخذ ذات الموقف عمر التلمسانى المرشد العام السابق للإخوان المسلمين عندما ساهم فى خروج التحالف الأول بين الإخوان والوفد فى الإنتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٤. يقول التلمسانى: "إن دخول البرلمان ليس هدفا من أهداف جماعة الإخوان

---

[٣٢]مشار إليه فى إبراهيم البيومى غانم، **الفكر السياسى لحسن البنا**، م س، ص ٣١٧

[٣٣]المرجع نفسه،، ص ٣٢٠ .

المسلمين، إنما هووسيلة من وسائلنا لنشر دعوتنا".[٣٤] ويوضح الظروف التى أدت إلى دخول الإخوان للإنتخابات:"سنحت الفرصة لتعلى كلمة الله من فوق منبر أعلى هيئة تشريعية، فماذا نفعل رغم إننا لا نملك حزبا ندخل عن طريقه ميادين الحركة الإنتخابية، ولا نستطيع أن نرشح أنفسنا كمستقلين لأن ذلك ممنوع قانونا، ونحن نملك قاعدة شعبية كبيرة، إذا لم يستفد منها الإخوان فسوف يستفيد منها غيرهم، لم يبق لنا إلا التفكير فى قناة شرعية نستطيع عن طريقها الوصول إلى البرلمان".[٣٥] إن مضمون كلام التلمسانى يشيير بوضوح إلى أن الإخوان تعاملوا بشكل برجماتى تماما فى الموقف من الإنتخابات.وعلى الرغم من ذلك يستنكر التلمسانى موقف القوى السياسية الأخرى والصحف الحكومية التى إعتبرت أن ذلك الموقف إنتهازيا فيقول: "ما أن عرف خبر إتفاق الوفد مع الإخوان المسلمين، على دخول الإنتخابات متعاونين حتى ثارت الصحف الحكومية وأخذت تتهمنا بأننا إنتهازيون ومتسلقون".[٣٦]

ويرى مأمون الهضيبى أن الإخوان لم يتحالفوا مع الوفد حيث يؤكد: "لم نتحالف مع حزب الوفد عام ١٩٨٤ ولكن دخلنا الإنتخابات على قوائمه فقط".[٣٧] حول التعاون مع نواب الوفد فى البرلمان يقول الهضيبى: "بعد إنتهاء الإنتخابات كان أعضاء البرلمان من الإخوان يجتمعون وحدهم بعيدا عن الوفديين ويدرسون مشروعات قراراتهم وحدهم".[٣٨] من ناحية أخرى تكشف هذه التصريحات وخاصة الصادرة عن التلمسانى أن قرار دخول الإنتخابات واكبه معارضة وتردد من داخل الجماعة ذاتها، ويشير إلى ذلك أحد مؤرخى الجماعة فيقول: "فالتجربة جديدة ومن بين الإخوان من عارض أو تردد وتخوف من سلبيات هذه الخطوة أن ترجح عن إيجابياتها، وقد أسفرت مناقشة الموضوع جماعيا – ما أمكن – عن الموافقة على المبدأ، وخلص الإخوان من دراسة الموقف دراسة ميدانية موضوعية إلى الموافقة على فكرة التعاون مع حزب الوفد التى طرحت عليهم كحل للمأزق الذى أوجدته الأوضاع القانونية".[٣٩]

---

[٣٤] عمر التلمسانى، **ذكريات لا مذكرات**، م س، ص ١٨٦

[٣٥] المرجع نفسه،، ص ١٨٥

[٣٦] المرجع نفسه،، ص ١٨٥

[٣٧] مشار إليه فى عمرو عبد السميع، **حوارات حول المستقبل**، م س، ص ٨٠

[٣٨] محسن راضى، **الإخوان المسلمون تحت قبة البرلمان**، م س، ص ٣٢

[٣٩] **الوفد**، ١٢ يونيو ١٩٩٤

وقد ركز الإخوان فى حملاتهم الإنتخابية على ثلاثة موضوعات رئيسية هى قضية الحريات والحقوق الأساسية للمواطنين وإلغاء القوانين المقيدة لها، وقضية الإصلاح الإقتصادى والإجتماعى وتوفير الحاجات الضرورية لكل أبناء الوطن، والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وتتطابق القضيتان الأولى والثانية مع وجهة نظر حزب الوفد الليبرالية، أما مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية فهومطلب إخوانى لا يعارضه الوفد، وإن كان يرى ضرورة مراعاة التدرج فى تطبيق الشريعة. وقد حقق التحالف بين الوفد والإخوان نجاحا كبيرا "حصل الإخوان المسلمون ضمن صيغة التحالف على مليون و١٦٣ ألفا و٥٢٥ صوتا أى ما يوازى ١٧,٠٤٪ من مجموع أصوات الناخبين التى وصلت ٧,٢٧٧,٤٦٧ ناخب، وهى أكبر نسبة بعد فوز الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم بنسبة ٦٩,٦٣٪".[٤٠]

وتتشابه الظروف التى دفعت الإخوان للتحالف مع الوفد عام ١٩٨٤ مع الظروف التى دفعتهم للتحالف مع حزبى العمل والأحرار فىالإنتخابات البرلمانية لعام ١٩٨٧. يقول مأمون الهضيبى، المتحدث الرسمي باسم الإخوان: "بالنسبة للتحالف الذي حدث بين الإخوان وحزب العمل وحزب الاحرار فى انتخابات ١٩٨٧، رفعنا جميعا شعار الإسلام هوالحل، وتم وضع برنامج من.١ نقاط أساسية ثم فصلت بعد ذلك، ومن ثم كان تحالفنا مع العمل بمثابه تحالف عقيدى وسياسى فى آن واحد".[٤١] هنا يحاول الهضيبى أن يضفى صفة جديدة على التحالف مع العمل وهى أن التحالف كان عقيدى "أيديولوجي". ولكن محمد حلمى مراد نائب رئيس حزب العمل، يرى "إن تحالفنا مع الإخوان هومجرد تحالف سياسى فقط، وكان القصد منه المشاركة معا فى المعركة الإنتخابية".[٤٢] على أية حال حوى برنامج التحالف "الإسلامى" الذى خاض إنتخابات ١٩٨٧ قسما خاصا عن تطبيق الشريعة الإسلامية وهوما يشير إلى تزايد نفوذ الإخوان فى هذا التحالف عنه فى تحالفهم السابق مع حزب الوفد، وكان شعار "الإسلام هوالحل" هوالشعار الأساسى الذى وفر على واضعى البرنامج بذل مجهود فى البحث عن حلول واضحة للمشكلات السياسية والإقتصادية والإجتماعية التى يتناولها البرنامج فى نقاطه الأساسية، كما تظهر صياغة البرنامج الدمج بين الخطاب الدينى، عبر الإستشهاد

---

[٤٠] الوفد، ١٢ يونيو ١٩٩٤

[٤١] التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٩، ص ٤٢٧

[٤٢] المرجع نفسه،، ص ٤٢٢

بالآيات القرآنية، والخطاب الليبرالى فى مطالبته الواضحة بإقرار الديمقراطية. وقد يكون هذا الدمج محاولة لاحتواء خلاف نسبى فى رؤية العناصر المكونة للتحالف قبيل التحول الكبير الذى حدث فى توجهات حزب العمل عقب مؤتمره الخامس عام ١٩٨٩.

وبعد نجاح الإخوان فى الوصول إلى البرلمان بدأوا فى الدعوة إلى تطبيق الشريعة. ولعب نواب التحالف دورا نشيطا وأثاروا العديد من القضايا المرتبطة بتطبيق الشريعة الإسلامية وكذلك قدموا عددا من الإستجوابات لوزراء الداخلية والثقافة والسياحة والصناعة والزراعة والتعليم والعدل، وقد لوحظ أن نواب التحالف رفضوا أغلب القوانين التى أقرها مجلس الشعب، وأبدى نواب التحالف إهتماما خاصا بقضايا الحريات والتعذيب داخل السجون كما طالبوا بإلغاء قانون الطوارئ.[٤٣]

السؤال الآن.. لماذا رفض الإخوان المسلمون المشاركة فى الإنتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٠؟ وهل حدث تغير فى موقف الإخوان من الإنتخابات؟. فى الواقع لم يحدث تغير مبدئى فى رؤيتهم للإنتخابات كطريقة لإقامة أوتطبيق الشريعة الإسلامية، فخطابهم السياسى فى هذه الفترة كان يؤكد على ذلك. ولكن نتيجة لظروف إصدار القانون الخاص بتحديد طريقة الإنتخابات لعام ١٩٩٠ أعلن عدد كبير من أحزاب المعارضة الرئيسية مقاطعتها للإنتخابات. إنعكست تلك الظروف على الإخوان المسلمين الذين كان بداخلهم إتجاها يساند مقاطعة إنتخابات مجلس الشعب بناء على أن النظام المصرى لم يسمح بالوجود الشرعى للإخوان المسلمين وتزايد نسبة الملاحقات الأمنية ضدهم. وقد أصدرت جماعة الإخوان بيانا عن مقاطعة الإنتخابات أبرزت فيه عدم دستورية كثير من القوانين على رأسها قانون مباشرة الحقوق السياسية وقانون الطوارئ.[٤٤]

ويرى مأمون الهضيبى "إن هذه القوانين مع غيرها قد شلت الحركة السياسية منذ عام ١٩٨١، كما أن مقاطعة الإنتخابات ليست إنعزالية ولكنها عمل إيجابى لأنه مشاركة فى أمور الحياة الأخرى".[٤٥] وعلى الرغم من اعتراض الإخوان على المشاركة فى إنتخابات مجلس الشعب لعام ١٩٩٠ إلا أنهم شاركوا فى الإنتخابات التى أجريت للمجالس المحلية فى عام ١٩٩٢، وحصلوا خلالها على عدد كبير من المقاعد. ويحدد

---

[٤٣] المرجع نفسه،، ص ٤٢٢

[٤٤] **الشعب**، ٢٧ نوفمبر ١٩٩٢

[٤٥] **التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٩**، ص ٤٢٢

د. عصام العريان - أحد أبرز الوجوه الإخوانية - أسباب مشاركة الإخوان في هذه الإنتخابات منها "كسب الرأى العام إلى برنامجنا الإصلاحى تحت شعار الإسلام هوالحل، والتأكيد على مبدأ التغيير السلمي، شحذ همم المخلصين وعزيمتهم للتغيير عن طريق الوسائل السلمية، وإبراز نماذج إسلامية سياسية نظيفة تقود الشعب في مسيرة الإصلاح والتغيير، والفوزبعدد من مجالس القرى والأحياء والمراكز لتنفيذ البرنامج الإسلامي".[46] ويمكن إرجاع مشاركة الإخوان أيضا إلى شعورهم بضرورة التحرك على الساحة السياسية بشكل شرعى ولممارسة نوع من الضغط على الدولة للسماح لهم بتشكيل حزبهم المستقل، تلك القضية التى أصبحت مركزية في فكرالإخوان كما سبق إيضاحه فى موقفهم من الديمقراطية. وقد حقق الإخوان نجاحات ملحوظة في انتخابات المجالس المحلية لعام ١٩٩٢.

موقف تيار الجهاد من الإنتخابات

يشير عدد من المراقبين إلى إمكانية حدوث تعاون بين الإخوان والجهاد فى هذه الإنتخابات خاصة لإنهم حصلوا على نسبة عالية من الاصوات فى مناطق نفوذ الجهاد فى أسيوط، ولكن هذا الرأى يتعارض مع موقف الجهاد من الإنتخابات، كما يتناقض مع الدعاية الإنتخابية للإخوان التى بدت وكأنها تسعى لتكسب الرأى العام المعارض لممارسات تيار الجهاد فى أسيوط، ويبدو أنهم نجحوا فى تحقيق ذلك.

وفي هذا السياق نجد **التقرير الإستراتيجى العربى** الصادر عن مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام يؤكد على وجود تحالف بين الإخوان وتيار الجهاد فى فترة الإنتخابات ويرجع السبب "إلى رغبتهم في الإستفادة من القوة التنظيمية للجهاد وقت الإنتخابات، فلا شك أن قوتهم التنظيمية قد تفوق القوة العددية والتنظيمية لمجموعات الإخوان. ولكن الأرجح أن دافع الإخوان كان الحرص على وحدة الحركة الإسلامية بإحتواء الرموز البارزة للقوى المختلفة فيها".[47] ويؤكد التقرير" أن ذلك التنسيق عادة ما يتم بينهما قبيل الإنتخابات البرلمانية، والتى تقف فيها قوى الجهاد وراء مرشحى الإخوان بشكل غير علنى ويبرر أعضاء الجهاد ذلك - كما ورد فى اللقاءات المتتالية معهم - بأنهم يأخذون بقاعدة أخف الضررين رغم أنهم لا يؤمنون بقاعدة العمل

---

[46] المرجع نفسه،، ص ٤٢٢

[47] المرجع نفسه،، ص ٤٢٢ وما بعدها

من خلال القنوات السياسية المشروعة التى يقبل بها الإخوان بالإضافة إلى أن التنسيق بينهما يؤدى فى النهاية – من وجهة نظرهم – إلى تحقيق مكاسب مباشرة للحركة الإسلامية ككل وبالتالى ممارسة أكبر قدر من الضغوط السياسية على باقى القوى والأحزاب المصرية بحيث تضطر لتقديم تنازلات ممكنة للحركة".[48]

ويضيف التقرير:"فرغم الموقف المبدئى لجماعات الجهاد من مسألة العمل الحزبى ورفضها العمل السياسى من خلال القنوات الشرعية التى تسمح بها الدولة، إلا أن ذلك لم يمنع من أن يكون لها دور على خريطة القوى السياسية والحزبية فى مصر بل إن هذا الدور تحدد بدرجة كبيرة بسبب هذا الموقف الذى جعل للجهاد إستراتيجية حركية مغايرة لتلك التى يتبعها الإخوان، وقد جرت أكثر من محاولة من جانب بعض القوى الحزبية لضم عناصر من قوى الجهاد الإسلامية إليها خاصة وقت الإنتخابات البرلمانية، فعلى أثر قرار الإخوان بالتحالف مع حزبى العمل والأحرار فى إنتخابات ١٩٨٧، يبدو أن حزب الوفد سعى إلى جذب بعض عناصر القوى الإسلامية الأخرى إليه متمثلة فى الجهاد ويبدو أنها لم تكن المحاولة الأولى التى قام بها حزب الوفد إزاء نفس هذه القوى ففى ١٩٨٤ إبان تحالف الحزب مع الإخوان المسلمين، مورست ضغوط من قبل المرشد العام السابق للإخوان عمر التلمسانى على بعض الرموز الهامة لقوى الجهاد مثل الشيخ حافظ سلامه والشيخ المحلاوى لدخول الوفد ولكنها لم تلق نجاحا أيضا".[49]

وفى الواقع فإن ماذهب إليه التقرير الإستراتيجى عن التحالف بين الإخوان والجهاد فى الإنتخابات لايوجد مايؤكده وعلى العكس فإن الدلائل المتواترة تنفى مارده التقرير، وتتلخص فيما يلى:

أولا: لقد خلط التقرير بين الشيخ المحلاوى والشيخ حافظ سلامة وغيرهما من الشخصيات الدينية العامة التى تطرح خطاب دينى متشدد وبين تنظيمات تيار الجهاد، وهناك فرق شاسع بينهما. كما أن هذه الشخصيات لا تتبنى الأفكار الأساسية لتيار الجهاد ولم تشارك مطلقا فى أى تنظيمات أو مجموعات جهادية سرية، وفيما يبدو فإن

---

[48] مشار إليه فى أحمد رجب، **عبود الزمر حوارات ووثائق**، م س، ص ٤١

[49] المرجع نفسه،، ص ٤٣

هذا الخلط الذى وقع فيه التقرير كان وراء ترديده لوجود تعاون بين الإخوان والجهاد فى الإنتخابات.

ثانيا: إن الوثائق السرية لتيار الجهاد وبيانتها المعلنة تؤكد بما لايدع للشك مجالا رفضها للإنتخابات وللمشاركة فيها ونقدها المرير للإخوان على مشاركتهم فى الإنتخابات.

يقدم عبود الزمر – أحد أهم قادة حركة الجهاد – نقدا شاملا لمشاركة الإخوان المسلمين فى الإنتخابات حيث يشير إلى: "إن المتأمل لأبعاد هذه التجربة ليدرك أن وراءها أصابع آثمة تكيد برجالات الحركة الإسلامية حتى وصل الأمر إلى توريط قطاع عريض من التيار الإسلامى بحسن نية منه قاصدا أن يقيم شريعة الله تبارك وتعالى من خلال الدخول إلى مجلس الشعب ونحن إذ ننبه على عواقب ذلك نود أن نثبت موقفنا نحن جماعة الجهاد الإسلامى. إننا براء الله تبارك وتعالى من كل شئ يخالف شريعته".[٥٠] لذلك فهويقول: "إن هذه التجربة محكوم عليها بالفشل مقدما".[٥١] ويرى الزمر "إن الحكومة قد نجحت فى إحتواء هذا القطاع من الإسلاميين فى ممارسة بلا جدوى من ورائها".[٥٢]

وتقدم وثيقة "فلسفة المواجهة" الصادرة عن حركة الجهاد تفسيرا لموقفها الرافض للمشاركة فى الإنتخابات وتنتقد تجربة الإخوان فى الدخول إلى مجلس الشعب بإعتبارها خدعة. تقول الوثيقة: "إن الهدف من السماح للإسلاميين بدخول مجلس الشعب إنما هومحاولة لجر قطاع عريض من الشباب خلف هذه الممارسة والتى يفقد بها الطريق وتغيب عنه الأهداف وإن تواجد الإسلاميين داخل المجلس التشريعى للنظام يضفى على النظام شرعية ما كان يحلم بها، وإن توجه الإسلاميين فقط إلى صناديق الإنتخابات كفيل بتحقيق ذلك الهدف".[٥٣]

ثالثا: ترى الجماعة الإسلامية إن المجالس التشريعية تلزم المشترك فيها التهاون تجاه الأفكار غير الإسلامية وفى هذا ضرر على نقاء الفكرة الإسلامية لدى الناس.

---

[٥٠] المرجع نفسه،، ص ٤٥

[٥١] المرجع نفسه، ص ٤٣٠.

[٥٢] مشار إليه فى أحمد رجب، **عبود الزمر حوارات ووثائق**، ص ٤٥

[٥٣] وثيقة **فلسفة المواجهة**، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى

وتتساءل الجماعة "كيف يمكن المشاركة فى مجلس الشعب الذى يقسم العضويه على إحترام الدستور العلمانى الكافر، وإحترام القوانيين الفرنسية المستوردة؟. وتعيب الجماعة على المشاركين فى لعبة الإنتخابات أنهم "يقعوا فى المحاذير الشرعية أثناء الدعاية الإنتخابية من الوعود الكاذبة والتدليس مما يكون له أثره السئ على الدعوة والدعاة".[٥٤] وتدين الجماعة طرح الشريعة الإسلامية كمادة للمزايدات الحزبية والإختيارات الجماهيرية لأن ذلك يتناقض مع ضرورة تعظيم شعائر الله وتلقيها بالقبول والتسليم.

وتقدم الجماعة نقدا لمن أسمتهم بالمخدوعين ممن رشحوا أنفسهم لمجلس الشعب ابتغاء تطبيق الشريعة

- إنهم بهذا يعترفون بشرعية النظام الجاهلى وهذا من أكبر الكبائر.
- إنهم يسوغون ما يحدث داخل مجلس الشعب من تصويت على شرع الله وهذه محداة لله ورسوله.
- إنهم يساهمون فى تحسين صورة النظام العلمانى القبيح.
- إنهم يساهمون فى تأسيس وبناء مؤسسات النظام العلمانى ومجلس الشعب عقلها.
- إنهم يصرفون الناس عن الطريق الصحيح لتمكين دين الله ويخترعون لهم بدلا منه طرقا ما أنزل الله بها من سلطان تدعولمهادنة الأنظمة العلمانية وممالئتها، ولن نقبل السير فى ركاب الجاهلية وندعوشعبنا المسلم لمقاطعة هذه اللعبة التى أسموها إنتخاب مجلس الشعب".[٥٥]

رابعا: لقد واجه الإخوان إنتقادات عنيفة من قبل تيار الجهاد فى أعقاب مشاركتهم فى الإنتخابات وهوما دفعهم للرد على الدعاية المضادة للجهاد.فتحت، عنوان "إلى أولئك الذين يريدون عزل الإسلام عن الساحة"... يقول الإخوان: "إن الشهيد سيد قطب الذى ينسبون إليه هذا الفهم قد ترك كتبه بين أيدينا وهى لا تحتوى على شئ من هذا وكل ما قاله... إن الشرك يتحقق بمجرد إعطاء حق التشريع لغير الله من عباده... فهل الذى

---

[٥٤] وثيقة **اللعبة الحزبية والفتنة المبيرة**، منشورة فى مجلة **المرابطون** لسان حال الجماعة الإسلامية والتى تصدر فى بيشاور، العدد ٢٠، ص

[٥٥] بيان **لا لمجلس الشعب**، من إصدارات الجماعة الإسلامية

يرشح نفسه وكل أمله ونيته وهدفه وعمله أن يطالب المجالس التشريعية وغيرها بالإحتكام إلى شريعة الله، ويجاهد ما استطاع فى إقامة الحجة عليهم وتبليغهم هذا الصوت الإسلامى، هل مثل هذا أعطى حق التشريع لغير الله، أم العكس هوالصحيح، وهل كل من أعطى صوته فى الإنتخابات للنائب الذى هذه صفته يعد مستحلا للحرام؟ رغم أنه ما إنتخبه ولا تقدم للإنتخابات إلا للمطالبة بتحكيم كتاب الله".[٥٦].

وبناء على نقد تجربة الإخوان فى الدخول لمجلس الشعب وعلى رفض تيار الجهاد للمشاركة فى الحياة السياسية نستطيع أن نتأكد إن تيار الجهاد لم يشارك فى الإنتخابات التشريعية لعامى ١٩٨٤ و١٩٨٧ سواء من خلال الترشيح أوحتى التصويت. وأخيرا لم يؤيد هذا التيار جماعة الإخوان المسلمين. ومن خلال استعراض رؤية تيار الجهاد للعملية الإنتخابية سواء من الناحية الفكرية أوالحركية للجماعة لا يوجد دليل على ما ورد بالتقرير الإستراتيجى. بل يؤكد هذا التيار فى وثائقه وفى تصريحات قادته رفض الإنتخابات وعدم قبول أى حلول وسط فى سبيل تطبيق شرع الله.

---

[٥٦] مجلة اللواء الإسلامى، يونيو ١٩٨٨

خلاصة

لقد اتضح من العرض السابق لمواقف الإخوان المسلمين وتيار الجهاد (حركة الجهاد والجماعة الإسلامية) أن هناك تناقضات عميقة وأساسية فيما بينهم بشأن الديمقراطية والإنتخابات البرلمانية على مستوى الفكرة، بمعنى ما تحتويه من قيم إجتماعية تتمثل فى الحرية وفى التعددية الحزبية وتداول السلطة وإقرار القوانين والتشريعات التى تحكم حركة المجتمع.

لكن هناك ملحوظة أخرى حول موقف الإخوان المسلمين وهى أنهم لم يعلنوا موقفهم إزاء إمكانية وصول الجماعة للسلطة عبر الطريق الديمقراطى فى مرحلة معينة، وهل سيتنازلون عن السلطة السياسية فى حالة عدم حصولهم على الأغلبية فى مرحلة لاحقة، الامر الذى يضفى ضبابية على رؤيتهم للديمقراطية خاصة إن هناك خلطا واضحا بين الديمقراطية ونظرية الشورى فى الإسلام. كما تظل هناك أسئلة هامة تتعلق بإمكانية تغير موقف الإخوان المسلمين إذا استمر الهامش الديمقراطى المتاح فى الاتساع مثلا، فهل سيقبل الإخوان المسلمون كافة المبادئ الديمقراطية أم لا؟.

أما فيما يتعلق بحركة الجهاد والجماعة الإسلامية فهما يرفضان تماما الديمقراطية ويصفونها بالكفر لأنها تعادى المنهج الإسلامى ويمكن عن طريقها أن يحرم ما حلله الله أويحلل ما حرمه الله وفقا للأغلبية.

وعلى عكس الإخوان المسلمين فتيار الجهاد – حركة الجهاد والجماعة الإسلامية – لديه تصور واضح لنظرية الشورى الإسلامية ولا يخلط بينها وبين الديمقراطية التى تلقى الرفض التام من قبل هذا التيار، ويعلن أنها شورى واجبة ولكنها فى نفس الوقت غير ملزمة للحاكم.ولتيار الجهاد موقف رافض وثابت من المشاركة فى الإنتخابات وهوأمر متسق مع موقفه من الديمقراطية.

ويمكننا أن نزعم أن موقف تيار الجهاد والجماعة الإسلامية لن يطرأ عليه أى تغير طالما يرى أن الطريقة المثلى للوصول للسلطة هى الجهاد من أجل إقامة حكم الله، ويبدو ذلك واضحا من خلال ممارسته فهولا يقبل المشاركة فيما يسميه اللعبة الحزبية وبدأ خلال فترة البحث القيام بعمليات عدائية ضد الدولة فى إطار مخططه الجهادى لإسقاط الدولة.

الفصل السادس

العنف الديني

مــــدخـــــل:

نعنى "بالعنف الدينى" هنا تلك الأعمال التى تستهدف فرض تصورات معتقدية من جماعات الإسلام السياسى على المجتمع أو التى تستهدف الإستيلاء على السلطة بصورة انقلابية بمعزل عن الحركة الجماهيرية. وبجوار "العنف الدينى" هناك أنواع مختلفة، منها "العنف الهيكلى" وهو العنف الناجم عن التفاوت فى توزيع الثروة والدخل وهوما تعبر عنه إجمالا فكرة "الصراع الطبقى"، وهناك "العنف المؤسسى" الذى تمارسه مؤسسات الدولة المعنية بتنظيم "القمع" مثل المؤسسة الأمنية والعسكرية.[١] وينبغى التمييز أيضا بين أنواع العنف اعتمادا على الظروف التى يمارس فيها والأهداف التى يسعى إليها، فهناك عنف مشروع وواجب مثل مقاومة الاحتلال الأجنبى. فما يحدث فى فلسطين المحتلة هو عنف مشروع أقرته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ولا يستنكره إلا بعض أعداء الشعوب الذين يخلطوا عن عمد بين "الإرهاب" و"المقاومة".

وما يعنينا فى هذا البحث هو "العنف الدينى" الذى تمارسه فصائل من الإسلام السياسى تحديد ا تيار الجهاد. وحسبما يؤكد باحثون عديدون فإن العنف بما فيه "العنف الدينى" يمثل ظاهرة إجتماعية لايمكن فهمها إلا فى سياقها السياسى والإجتماعى والإقتصادى. وعند هؤلاء فإن الظلم والإستغلال والطغيان هم الآباء الشرعيون لكل مظاهر العنف.[٢]

يهمنا أن نشير هنا إلى أن تيار الجهاد فى قوامه الأساسى حركة شبابية تنتمى إلى الشرائح الفقيرة من البرجوازية الصغيرة الريفية والحضرية. فقد لوحظ أن هناك علاقة بين مشاركة الشباب فى أعمال العنف التى شهدتها مصر وبين الأوضاع الإجتماعية والسياسية التى تحيط بهم. تشير دراسة حديثة إلى أن "الطلاب إحتلوا الصدارة فى

---

[١] مصطفى كامل السيد، مشار إليه فى أسامة الغزالى حرب، (محرر) **العنف والسياسة فى الوطن العربى** (عمان: منتدى الفكر العربى ١٩٨٧) ص ٤١ وما بعدها.

[٢] سعد الدين ابراهيم، فى أسامة الغزالى حرب، (محرر) **العنف والسياسة فى الوطن العربى**، ص ١٨.

أعمال العنف حيث وصلت نسبة مشاركتهم إلى ٤٧٪". وأكدت الدراسة من خلال عينة البحث – تشكلت أساسا من الطلبة – على أن هناك علاقة بين "الإنفتاح الإقتصادى والتفاوت الطبقى الذى يشهده المجتمع المصرى، حيث أقر أغلبية المبحوثين بنسبة ٨٨٪ من الطلاب بذلك، وأشار ٧٨٪ من الطلاب إلى العلاقة بين السلوك الاستهلاكى الذى صاحب مرحلة الإنفتاح الإقتصادى وبين زيادة مشاعر الإحباط الذى تسبب فى بروز حالة من التوتر بين الطلاب وتهيئ مناخا مواتيا لأحداث العنف. بل أكد ٨٨٪ من المبحوثين على العلاقة بين العنف والبطالة، كما وافق ٨٥٪ من الطلاب على أن الأعمال الإحتجاجية التى يقومون بها جاءت نتيجة إحساسهم بضيق فرص العمل أمامهم فى المستقبل، فى الوقت الذى أبدى فيه ٧٣٪ من الطلاب موافقتهم على أن إحساس الشباب بالولاء والإنتماء القومى قد إنحسر بسبب توقف الدولة عن تعيين الخريجين، ولعل التطرق إلى موضوع البطالة يطرح دائما قضية إنحسار مصداقية النظام الإجتماعى والسياسى لدى الشباب، وهوماقمنا باستطلاعه حيث أتضح أن نسبة ٨٧٪ وافقوا على ذلك".[٣]

وفى هذا الإطار أيضا أثبتت دراسة ميدانية على عينة من الشباب أجريت فى عام ١٩٨٩ أن ٦٩٪ من إجمالى العينة لايتوقعون الحصول على عمل مناسب بعد التخرج وأن ٨٥٪ لايتوقعون إمكانية الحصول على دخل مناسب بعد التخرج وإن ٨٣٪ يعتقدون أنه ليس أمامهم فرصة للزواج بعد فترة وجيزة من التخرج، كما أوضحت الدراسة أن ٦٩٪ يقعون فى دائرة التشاؤم بالنسبة للمستقبل.[٤]

وفى اطار سعينا لمعرفة التركيب الإجتماعى لعناصر تيار الجهاد خلال حقبة التسعينات بهدف دراسة دور الشباب والطلبة على وجه الخصوص فى هذا التيار وأماكن تركزه، قمنا بإعداد جداول من خلال قوائم الإتهام فى ٧ قضايا نظرتها المحاكم العسكرية والجنائية خلال الفترة من (٩١ – ١٩٩٣)، والتى اتهم فيها عناصر من تيار الجهاد "حركة الجهاد – والجماعة الإسلامية". هذه القضايا هى "إغتيال فرج فوده"، "إغتيال رفعت المحجوب"، "العائدون من أفغانستان"، "طلائع الفتح الجزاءن الأول والثانى"، قضية "ضرب السياحة"، "محاولة إغتيال صفوت الشريف"، و"محاولة إغتيال

---

[٣] مشار لهذه الدراسة فى **المجتمع المدنى**، العدد ١٦.

[٤] أمينة الحندى "التطرف بين الشباب"، **المنار**، مارس ١٩٨٩

عاطف صدقى". بلغ عدد المتهمين فى هذه القضايا السبع ١٩٥ متهما. تضمنت الجداول التى أعددناها التركيب العمرى والمهنى للمتهمين. وقد وجدنا نقصا فى المعلومات الخاصة بأماكن سكنهم ومن ثم استبعدنا توزيعهم على المحافظات. كذلك قمنا بإعداد استمارة تضمنت معلومات أساسية تشمل السن والمهنة والتوزيع الجغرافى على عينة من المعتقلين داخل سجنى أبو زعبل وطرة، وذلك بمساعدة عدد من محامى المتهمين، ووقع اختيارنا على هذه السجون لأنها مركزية وتضم معتقلين من شتى المحافظات، وبلغ عدد أفراد العينة ١٢٩٢ معتقل من المنتمين إلى تيار الجهاد. وقد تم توزيع هذه الاستمارة خلال شهرى أغسطس وسبتمبر من عام ١٩٩٣، وقمنا بتحليل هذه المعلومات من خلال جداول وأشكال توضيحية، وأرفقناها فى نهاية هذا الفصل. ثم أجرينا مقارنات بين الجداول الخاصة بالمتهمين الصادر ضدهم أحكام فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨٢ والبالغ عددهم ١٠١ متهم، وذلك بهدف رصد التطورات على التركيب المهنى والعمرى والجغرافى بعد عام ١٩٨٢ ودراسة تلك التغيرات إن وجدت. وينبغى أن نؤكد بداية على أن النتائج التى سترد من خلال هذه المقارنات التى إشتملت على ثلاث عينات (قضايا العنف ٩١ - ١٩٩٣، عينة المعتقلين، وعينة المتهمين فى قضية ١٩٨٢) لاتمثل نتائج نهائية، وينبغى التعامل معها كمؤشرات دالة فقط، حيث لم تكن المعلومات التى تضمنتها هذه الجداول تفصيلية كما ينبغى، فهناك أعداد من العينات كانت وظائفهم غير محددة، مثل التجار فلم يعرف إن كانوا تجارا كبارا أم من الشرائح الصغيرة. بالإضافة إلى عدم وجود معلومات عن المحافظات حيث لم يتح لنا معرفة إذا كان أفراد العينة يسكنون فى قرى أم أحياء عشوائية أم مدن داخل هذه المحافظات. و تتمثل النتائج التى توصلنا إليها، من خلال الجداول المرفقة فى نهاية هذا الفصل، فيما يلى:

١)التركيب العمرى للعينات الثلاثة:

أكدت نتائج العينات الثلاثة على أن الشريحة السنية أقل من ٣٠ عام هى أعلى نسبة، حيث بلغت فى عينة المعتقلين فى قضايا العنف السبعة فى الفترة من (٩١ - ١٩٩٣)، نحو ٧٦٪، ٧٥٪ على الترتيب كما كانت نسبتهم بالنسبة للصادر ضدهم من أحكام فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨٢، ٧٥ متهما بنسبة ٧٥٪ تقريبا. تؤكد هذه المؤشرات على ارتفاع نسبة الشباب داخل تيار الجهاد واستمرارها كقاسم مشترك فى تطورها حتى التسعينات. أما نسبة مافوق الثلاثين عاما، فقد بلغت فى عينة المعتقلين والمتهمين

فى قضايا العنف فى التسعينات، ٣١١ و ٤١ على الترتيب وبنسبة ٢٤٪ و ٢١٪ على الترتيب وهى ذات النسبة تقريبا فيما يتعلق بقضية ١٩٨٢ وقد بلغ عددهم ٢٠ بنسبة ٢٠٪ تقريبا.

٢) التركيب المهنى للعينات الثلاثة

وفقا للنتائج التى توصلنا إليها، تبين أن الطلبة وأصحاب المهن من خريجى الجامعات والمعاهد فى عينة المعتقلين والمتهمين فى قضايا العنف ارتفعت بالمقارنة بنفس الفئة فى قضية تنظيم الجهاد ١٩٨٢. ففى عينة المعتقلين والمتهمين فى قضايا عنف التسعينات كانت النسبة (٥٣,٣٪) و(٥١,٨٪) على الترتيب فيما كانت فى قضية ١٩٨٢، نحو (٤٢,٦٪) وهو مايعنى أن هناك توسعا واستمرارا لنفوذ تيار الجهاد فى أوساط الجامعات، واستمرار ارتباط أعضاء تيار الجهاد بعد تخرجهم بالتنظيمات الجهادية.

٣) التوزيع الجغرافى

نظرا لعدم وجود نسبة كبيرة من عناوين المتهمين فى قضايا العنف، فإننا استبعدناها من المقارنة التى ستقتصر بدورها فيما يتعلق بالتوزيع الجغرافى على عينة المعتقلين فى ١٩٩٣، والمتهمين فى قضية ١٩٨٢. وبالمقارنة بين الاحصائيات المختلفة تبين أن تيار الجهاد فى التسعينات تنامى وجوده فى القاهرة الكبرى خاصة فى الأحياء العشوائية – كما سبق أن أوضحنا – بالمقارنة بعام ١٩٨٢. فكان عدد أفراد عينة المعتقلين فى التسعينات داخل القاهرة ٤١٠ بنسبة ٣١,٧٪ فى حين كان عددهم فى قضية ١٩٨٢ ٢١ متهما بنسبة نحو ٢١٪ من العينة. واحتل الصعيد المكانة الأولى فى كلا الحالتين، ففى الأولى – عينة المعتقلين – كان عدد المعتقلين من الصعيد ٧١٢ بنسبة ٥٥,١٪، فى حين بلغ عددهم فى قضية ١٩٨٢ نحو ٦٥ متهما بنسبة ٦٥٪ تقريبا. كما تؤكد هذه المؤشرات على ارتفاع نصيب القاهرة الكبرى فى التسعينات بالمقارنة بعام ١٩٨٢، وفى نفس السياق زاد تواجد تيار الحهاد فى الوجه البحرى، ففى عينة المعتقلين كان عدد القادمين من هذه المنطقة ١٥٣ بنسبة ١١٪ فى حين كان عددهم فى قضية ١٩٨٢، ٨ متهمين بنسبة ٨٪.

وهذه المؤشرات تؤكد إجمالا صحة ماقدمناه من تحليلات عن بدء توسع الجماعه الاسلاميه خارج الصعيد وهو ما أشرنا إليه عند حديثنا عن تجربة إمبابة.

وفى الواقع فإن "العنف الدينى" الذى قام به أساسا تيار الجهاد منذ السبعينات وحتى الآن يثير جملة من الأسئلة، ليس فقط عن سبب نشأة هذا التيار والأسباب التى دفعته لتبنى إستراتيجية تعتمد على العنف، لكن لماذا بدا تيار الجهاد فى التسعينات ليس باعتباره حركة إحتجاج على سياسات الدولة بل حركة تعد نفسها كبديل لهذه الدولة؟

بمعنى آخر فإننا نرى تمايزا بين عنف الثمانينات فيما بعد حادث إغتيال السادات وبين عنف تيار الجهاد فى التسعينات. كان عنف الثمانينات قاصرا على فرض التصورات المعتقدية لهذا التيار على المجتمع. مثل أعمال العنف المرتبطة بمبدأ "تغيير المنكر" و"ضد الاقباط". أما عنف التسعينات فلم يكن نوعا من الثأر نتيجة تعرض عناصر هذا التيار للقتل أو التعذيب كما يروج كثيرون إنما كان يهدف إلى إسقاط نظام الحكم والإستيلاء على الدولة. هذا لا يمنع أنه كان ثأريا فى أحد جوانبه.

إن هذه الفرضية التى ننطلق منها لتحليل مظاهر العنف فى التسعينات، تعنى أن هذا العنف لم يكن كما يرى البعض أيضا "عنفا مجتمعيا" ناجما عن الأزمة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية، إنما كان عنفا منظما يستهدف الإستيلاء على السلطة. فالأزمة التى يعانى منها المجتمع تكون الإطار السوسيولوجى الحاكم لنشأة وتطور تيار الجهاد، لكنها لاتفسر بمفردها لجوءه إلى العنف على هذا النحو الذى حدث فى التسعينات. بمعنى آخر فإن الأزمة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية كانت "شرطا ضروريا" لنشأة هذا التيار، لكنها لم تكن "شرطا كافيا" لتصعيده لأعمال العنف.[٥] ويمكن طرح نماذج عديدة تؤكد ذلك، فهناك مجتمعات عربية عديدة تعانى من أزمة حادة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا مثل المغرب وليبيا وتونس، نشأت فيها حركات إسلامية لكنها لم تمارس العنف على هذا النحو الذى حدث فى مصر.

وإذا كان هناك تسليم بأن نشأة تيار الجهاد لايمكن فهمها إلا فى سياق الأزمة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية فى حقبة السبعينات، فإن لجوءه للعنف وعلى نطاق واسع فى التسعينات (من النصف الثانى من عام ١٩٩٢ تحديدا) نشأ نتيجة خلل واضح فى سياسة الدولة إزاء التعامل مع فصائل تيار الجهاد. فالدولة من ناحية اقتصرت فى

---

[٥] على الدين هلال، فى عمرو عبدالسميع، المتطرفون ندوات ودوائر وحوار (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى ١٩٩٣).

مواجهتها لهذا التيار على الإجراءات الأمنية دون النظر إلى الإطار السوسيولوجى الذى يساعد على نمو فصائل هذا التيار، ومن ناحية ثانية - وهذا هو الأهم - فإن عنف التسعينات كان نتيجة لتقاعس الدولة عن حماية أفراد المجتمع الذين كانوا عرضة لعنف منظم من تيار الجهاد خلال الثمانينات وازداد هذا التقاعس فى التسعينات حتى بدا أن الدولة أصيبت بحالة من الضعف واهتزاز فى هيبتها كان كافيا لإقناع قادة هذا التيار بأن تشديد أعمال العنف وتوسيعها تمهيدا مناسب لإسقاط نظام الحكم، وهو مايحقق فى تقديرنا الشرط الكافى لبروز العنف على هذا النحو الذى حدث فى التسعينات.

وبهذا المعنى فإننا نميز بين عنف تيار الجهاد فى الثماييننات الذى اتسم بالأساس فيما بعد إغتيال السادات بتركزه فى بعض محاوره فى مواجهة المؤسسة الأمنية بهدف الثأر، فيما كان العنف الذى شاع منذ النصف الثانى من عام ١٩٩٢ وما بعدها كان يستهدف بالأساس محاولة إسقاط نظام الحكم.

من ناحية أخرى أدى تصاعد عنف تيار الجهاد فى التسعينات إلى تصاعد الإتهامات التى وجهت إلى جماعة الإخوان المسلمين، حيث أتهمها البعض بدعم تيار الجهاد وأن هناك علاقة تعاون بين الإخوان والجهاد. وهؤلاء أنكروا على الإخوان ترديديهم بأنهم نبذوا العنف والعمل السرى.

فى هذا الفصل سنلقى الضوء على رؤية الدولة لنشأة تيار الجهاد، كما سنحاول رصد ملامح التمايز بين عنف الثمانينات وعنف التسعينات وسياسة الدولة إزاء هذا العنف، فى محاولة لمعرفة الأسباب التى أدت إلى تصاعده فى التسعينات وعلاقة ذلك بإستراتيجية هذا التيار. وكذلك تأثير قياداته فى الخارج - قيادات الأفغان - على هذه الإستراتيجية.

وسنحاول فى الفصل التالى معرفة علاقة الإخوان المسلمين بتيار الجهاد، وهل هى علاقة تعاون أم علاقة صراع وتنافس على الساحة الإسلامية.

لقد أوردنا سابقا البيانات الإحصائية التى رصدت ملامح التطور المركب اللامتكافئ بين القاهرة وبحرى من ناحية وبين صعيد مصر من ناحية ثانية وما صاحب ذلك من خلل فى النمو الإقتصادى وفرص العمل والخدمات بين الطرفين، الامر الذى أدى إلى تدهور الأحوال المعيشية لمواطنى الصعيد وهجرة أعداد كبيرة منهم إلى العيش على

أطراف القاهرة فيما عرف بالمناطق العشوائية. نلاحظ أيضا ارتفاع معدلات العنف في جنوب مصر مقارنة بالقاهرة وبحرى التى تركزت بدورها داخل الأحياء العشوائية. من ناحية ثانية فإن المؤشرات والأرقام الخاصة بأعمال العنف التي شهدتها مصر تبرهن على أن العنف الدينى ظل كظاهرة مرتبطة بالشباب (١٨ - ٣٠ عام)، وقد لوحظ أن أغلب المتهمين فى العنف الدينى من محافظات الصعيد أو من قاطنى الأحياء الهامشية فى القاهرة الكبرى وأغلبهم من خريجى الجامعات.

وفى نفس السياق يمكن القول بأن استبداد الدولة ساعد على نمو ظاهرة العنف الدينى. فقد اعتمدت الدولة فى مواجهتها لهذا العنف على المؤسسة الأمنية التى أهدرت بدورها كافة الضمانات القانونية لمرتكبى هذا العنف. وأدى شيوع أعمال التعذيب والإعتقال والقتل خارج القانون إلى اتساع هذه الظاهرة. وفى تناقض مدهش، دخلت هذه المؤسسة فى اتفاقات سرية مع الفصائل الإسلامية التى ترتكب أعمال عنف بهدف تأمين بعض المناطق أو إبعاد العنف الدينى عن رموز ومسئولين فى هذه المؤسسة. ومن ناحية ثانية قامت الدولة عن عمد بالتضييق على العمل العام والحريات والقوى السياسية والفكرية التى كانت تستطيع أن توفر مواجهة حقيقية لهذا العنف، بل إن الدولة بدت فى بعض الفترات كأنها "تزايد" على تطرف هذه الفصائل الإسلامية بتقديم خطاب إسلامى مشابه لما تقدمه تلك الفصائل خاصة فى مجال حرية الفكر والعقيدة.

كانت الرؤية السوسيولوجية لظاهرة العنف الدينى غير مقبولة لفترة طويلة لا من الدولة ولا من مجموعات فى النخبة السياسية فى مصر. فقد ظل الخطاب السياسى للدولة يتراوح بين زعمه بأن "الإرهاب" ينحسر ويتضاءل وأن القائمين عليه "قلة مأجورة" لتنفيذ مخطط خارجى، وبين التهديد بأن الدولة سوف تتبع سياسة "القبضة الحديدية"، وأنها ستضرب "بيد من حديد" على كل محاولة للخروج عن الشرعية. وفى هذا السياق تولى وزارة الداخلية ثمانية وزراء منذ أن نشأ تيار الجهاد فى أوائل السبعينات وأوكل لهم دائما مهمة التصدى لعنف هذا التيار منذ خروجه الأول فى السبعينات فى حادث الفنية العسكرية. وتحدث جميع وزراء الداخلية عن نيتهم فى القضاء على الفصائل الاسلامية المسلحة ولوبالعنف، ومع تصاعد عنف الثمانينات، تصاعدت حدة التصريحات "فلابد من اقتلاع جذور الإرهاب" و"العنف لايردعه إلا العنف" و"الضرب فى المليان وفى سويداء القلب" وغيرها من التصريحات. أما النخبة

السياسية، فقد شككت فى شيوع العنف أو تصاعده، بزعم أن مصر والشعب المصرى متسامح ولايرضى به، وأن مصر كانت دوما معبرا لثقافات وحضارات متعددة بحكم تاريخها الطويل، وبدعوى أن الظروف التاريخية والجغرافية تشكل موضوعيا ثقافة "مهذبة قادرة على ضبط السلوك الاجتماعى والسياسى تلقائيا ومحاصرة أعمال العنف وتطويقها".[٦] وبالإضافة إلى قدرة "الثقافة" المصرية و"تسامح" الشعب المصرى، فإن جملة من الإجراءات، فى رأى النخبة السياسية، كانت كافية للقضاء على هذا العنف. فى هذا السياق، طالب كثيرون، بأن يلعب الأزهر دورا فى "ترشيد الشباب"، وأن تنشط الجامعات فى أداء واجبها نحو الشباب المصرى. وفى نظر هؤلاء، فإن الأمر يتطلب وجود وزارة للشباب تعتنى بهم، وأن يؤدى "الإعلام" رسالته فى التنوير، بالإضافة إلى لفت انتباه الأسرة والمدرسة لرعاية الأبناء ومنعهم من التطرف.[٧]

وعلى العكس من ذلك، فإن الوقائع تؤكده بما لايدع مجالا للشك، أن العنف يتصاعد فى مصر من فترة لأخرى، وأن أساليبه وأدواته تطورت بصورة غير مسبوقة. فقد لوحظ أنه فى الفترة من (٥٢ – ١٩٧٢) لم تشهد مصر سوى ٨ حوادث عنف دينى.[٨] لكن حسبما تشير دراسة حديثة فإن الفترة من (٧٢ – ١٩٨٢) شهدت ٥٢ حالة عنف دينى، بينما ارتفعت أحداث العنف بصورة مخيفة لتصل إلى ٣٧٦ حادثة فى الفترة من ٨٢ – وحتى أكتوبر ١٩٩٣. من ناحية ثانية فإن فترة عبد الناصر لم تشهد أية إغتيالات سياسية، باستثناء محاولة إغتيال واحدة تعرض لها رئيس الجمهورية فى حادث المنشية الشهير، وشهدت السبعينات واقعة إغتيال واحدة فقط هى الشيخ الذهبى، فى حين شهدت الفترة من (٨١ – ١٩٩٣) ١٦ حادث إغتيال أبرزها السادات ورفعت المحجوب والدكتور فرج فوده، كما وقعت ١٢ محاولة فاشلة للإغتيال بدأت بمحاولة إغتيال الكاتب الصحفى مكرم محمد أحمد (٨٧/٦/٣٠) ووزيرى الداخلية حسن أبو باشا (١٩٨٧/٥/٦) والنبوى اسماعيل (١٩٨٧/٨/١٢).[٩]

---

[٦] محمد سيد سعيد، "التطور الديمقراطى والضرورات الأمنية"، **الأهرام**، ١٩٩٠/٤/٦

[٧] انظر نقد هذه الرؤية سعد الدين ابراهيم، **الأهرام**، عدد ١٩٨١/١١/٢٠

[٨] سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"، **المجتمع المدنى**، العدد ٢٣

[٩] سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"، وهشام مبارك، "حصاد العنف فى ١٠ سنوات"، **اليسار**، العدد ١٠

وفى عهد عبد الناصر بلغت أحكام الإعدام التى صدرت ٩ أحكام فى قضيتى الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤، وتنظيم سيد قطب ١٩٦٥، بينما شهدت الفترة من (١٩٨٢/٧٢) ٢٠ حكما بالإعدام صدرت كلها ضد متهمين إسلاميين فى أحداث الفنية العسكرية وإغتيال الشيخ الذهبى وحادث المنصة.[١٠] لكن أحكام الإعدام ارتفعت بصورة غير مسبوقة. فقد أصدرت المحاكم العسكرية خمسين حكما بالإعدام ضد الإسلاميين فى الفترة من ديسمبر ٩٢ وحتى ابريل ١٩٩٤.[١١] كذلك شهدت حالات الإعتقال ارتفاعا مذهلا، ففى الفترة من (٥٢ – ١٩٧٠) اعتقل ١٤ ألف شخص ثم ارتفع الرقم إلى ١٩ ألف خلال الفترة من (٧١ – ١٩٨١) بينهم ٩٣٠٠ قبل وعقب إغتيال السادات من المشتبه فى انتمائهم لتنظيم الجهاد [١٢] وواصل رقم المعتقلين ارتفاعه ليصل إلى ٤٨ ألف خلال الفترة من (٨٢ – وحتى أكتوبر ١٩٩٣)[١٣]

كان عدد المتهمين فى قضية "الفنية العسكرية عام ١٩٧٤" ٩١ شخصا، بينما فى قضية الانتماء لتنظيم التفكير والهجرة عام ١٩٧٧ وصل عدد المتهمين ٢٥٨، فى حين كان عددهم فى قضية الانتماء لتنظيم الجهاد فى الأسكندرية عام ١٩٧٩، ١١متهما فقط ارتفع إلى ٣٠٢ شخصا فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١. وبلغ عدد المتهمين فى القضايا العسكرية فقط خلال (٩٢ – ١٩٩٤) مايزيد عن ألف متهم.[١٤]

لم تشهد مصر خلال الفترة من (٥٢ – ٨١) حالات قتل فى أعمال العنف المتبادل بين الشرطة والإسلاميين، بينما وصل عدد القتلى إلى ٣٢ شخصا خلال الفترة من (٨٦ – ١٩٨٨) جميعهم من الاسلاميين فيما عدا ضابط شرطة سقط قتيلا فى عين شمس. وفى عام ١٩٨٩ انخفض الرقم إلى ٣ أشخاص بينهم شرطى فى عين شمس أيضا.[١٥]

---

[١٠] سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"

[١١] من أرشيف المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

[١٢] سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"

[١٣] توصلنا لهذا الرقم من خلال الإحصائيات التى وردت فى تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية خلال الفترة من ١٩٨٢ – ١٩٩١. وقد بلغ عدد المعتقلين ٢٣٤٨٣. أما الفترة من ١٩٩٢ – ١٩٩٣ فقد بلغ عددهم حسبما تشير الأرقام الواردة فى المجتمع المدنى ٢٤٥٦٨ معتقلا.

[١٤] توصلنا لهذه الأرقام من خلال حصر أجريناه على ما نشر فى جريدة **الأهرام** خلال الفترات المعنية.

[١٥] توصلنا لهذه الأرقام من خلال تقارير **المنظمة العربية لحقوق الإنسان** والتقارير السنوية **للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان** خلال الفترة المعنية.

ثم عاود الرقم ارتفاعه ليصل إلى ٥٢ شخصا عام ١٩٩٠، لكنه تراجع إلى ١١ عام ١٩٩١، ثم عاود ارتفاعه مرة اخرى إلى ٨٦ شخصاعام ١٩٩٢، اما فى عام ١٩٩٣ ارتفع الرقم ليصل إلى ٢٠٧ شخصا، من بينهم ١٣٧ شخصا قتلوا بواسطة تنظيم الجماعة الإسلامية وهم ٩٠ من رجال الشرطة و٦ مسيحيين و٢ سائحين أجانب، و٣٩ من المواطنين قتلوا عشوائيا، بينما قتل ٥٩ من عناصر إسلامية على يد الشرطة. وفى عام ١٩٩٤ ارتفع الرقم بصورة غير مسبوقة طيلة التاريخ الحديث حيث بلغ ٢٦٥ شخصا منهم ٩٤ شرطيا و١٢٦من الجماعات الإسلامية و١٢ قبطيا و٣٣ مواطنا.[١٦]

ويمكن القول بأن ظاهرة العنف الدينى فى مصر اتممت أساسا بملمحين أساسيين، الأول تركزها فى المناطق الفقيرة والثانى أن هذه الظاهرة لا يمكن التعامل معها باعتبارها مشكلة أمنية فحسب ومن ثم فإن التشدد الأمنى يؤدى إلى انحسارها مؤقتا لكنها سرعان ماتعود أشد وأصلب عما ذى قبل. فقد لوحظ أن المناطق التى انتشرت وتركزت فيها هذه الجماعات فى الأطراف والضواحى أى فى مناطق تعانى من نقص حاد فى الخدمات. ففى القاهرة والجيزة يتركزون فى مناطق امبابة وبولاق الدكرور وعين شمس، وإقليميا فى الصعيد، خاصة المنيا وأسيوط. وقد يرجع ذلك لوجود جامعتين هناك. على الجانب الآخر لم يكن لهم نفس النشاط فى المناطق العمرانية القديمة، والمستقرة رغم كثافتها السكانى.[١٧]

ففى عام ١٩٨٨ كان النطاق الجغرافى لـ ٢١ مظاهرة وأحداث شغب لهذه الجماعات كالآتى: ٨ فى القاهرة الكبرى أغلبها فى الأطراف مثل عين شمس وامبابة و٥ فى أسيوط و٦ فى المنيا و٢ فى بنى سويف. وفى عام ١٩٨٩ قامت بـ ٢٢ مظاهرة وأحداث شغب، ٨ منها فى القاهرة الكبرى، ٥ فى أسيوط، ٣ فى الفيوم، ٣ فى المنيا، وواحدة فى كل من بنى سويف وسوهاج والزقازيق [١٨]

أما عن الأعوام الأربعة الأولى من التسعينات فكان التوزيع الجغرافى لأعمال العنف كالآتى: ١٩٦ فى جنوب مصر (١١٦ فى أسيوط، ٢١فى قنا، ١٨ فى بنى سويف، ١٦فى المنيا، ١٢فى الفيوم، ١١فى أسوان، ٢ فى سوهاج). وفى القاهرة وقعت ٩١

---

[١٦] تقارير **المنظمة العربية لحقوق الإنسان** والتقارير السنوية **للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان** خلال الفترة المعنية.

[١٧] حصر من خلال **التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٦** (القاهرة مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ١٩٨٧).

[١٨] **التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٨.**

حادثة عنف أغلبها فى إمبابة والأحياء الهامشية فضلا عن أعمال العنف ضد البنوك والسياحة، أما فى وجه بحرى فقد وقع به ١٨ حادثة أغلبها فى دمياط والغربية.[١٩] إن تصاعد أعمال العنف في جنوب مصر بالمقارنة بالقاهرة والوجه بحرى لايحتاج برهانا. حيث يرجع ذلك بالأساس إلى زيادة نفوذ تيار الجهاد فى الصعيد حيث البيئة الإجتماعية والسياسية مهيئة لنمو هذا التيار وخاصة تنظيم الجماعة الإسلامية. إن التطور اللامتكافئ فى توزيع أعمال العنف بين المركز (القاهرة) وأطرافه (الصعيد) هو انعكاس فيما يبدو للخلل الناجم أيضا فى المجال الإقتصادى والخدمات بين القاهرة والصعيد. ثانيا، وحسبما تشير هذه الأرقام، فإن هناك فترات يخفت فيها العنف، ثم يعود ليبرز من جديد بشراسة. فبعد أحداث الفنية العسكرية عام ١٩٧٤، مرت ثلاث سنوات من الهدوء ثم عاد العنف على يد التكفير والهجرة عام ١٩٧٦، ثم تلا ذلك فترة هدوء حتى عام ١٩٧٩، بعدها نشط تنظيم الجهاد بقيادة سالم الرحال فى الأسكندرية وقام بعدة عمليات عنف ضد القنصليات الأجنبية. وبعد عامين، عاد العنف ليكتشف الجميع مدى خطورة تنظيم الجهاد الذى تمكن فى أكتوبر ١٩٨١ من إغتيال السادات واقتحام مديرية الأمن بأسيوط. إلا أن فترة هدوء نسبى أعقبت هذا الحادث خاصة بعد إعتقالات عنيفة قامت بها أجهزة الأمن تصور معها الجميع أن ظاهرة العنف بدأت تنحسر وزاد من هذا الوهم أنه خلال عامى ٨٢، ١٩٨٣ لم ترد أية أحداث عنف على الإطلاق كما شهد عاما ٨٤، ١٩٨٥ أحداث عنف محدودة تكاد لاتذكر.[٢٠] لكن سرعان ما تبدد هذا الوهم تحت طلقات رصاص هذه الجماعات التى لم يكن سكونها طوال هذه الفترة سوى مهلة من الوقت لالتقاط الأنفاس وإعادة ترتيب البيت من الداخل وفسحة لتربية وتدريب الصف الثانى من كوادرها فقد قتل وسجن قيادات الصف الأول مثل محمد عبد السلام وكرم زهدى وعبود الزمر وغيرهم. باختصار لم تكن هذه الفترة سوى السكون الذى يسبق العاصفة.

فاق الجميع بعد أن طل العنف برأسه من جديد بدءا من عام ١٩٨٦.فوفقا للدراسات المنشورة وقعت ٩٣ مظاهرة وأحداث شغب واشتباكات مع الشرطة خلال سنوات "٨٦، ٨٧، ١٩٨٨" وبلغ نصيب الجماعات المتطرفة منها ٩٠٪ تقريبا. لم تكن هذه الوقائع

---

[١٩] حصر من حلال التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٩٠، و١٩٩١، و ١٩٩٢، و ١٩٩٣.

[٢٠] جداول وقائع العنف فى التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٩.

كافية لتنبيه أجهزة الأمن، بل استمرت في ذات السياسة الأمنية الفاشلة لتزداد المشكلة تفاقما.[21] وبحلول عام ١٩٨٧ عاد مسلسل الإغتيالات وعلى يد ذات التنظيمات الاسلامية، حيث كانت الدولة تواجه هذا العنف بالإجراءات الأمنية فقط والتى كانت فى أغلبها تتم بالمخالفة لأبسط مبادئ حقوق الإنسان،[22] ومع ذلك ارتفعت معدلات العنف. فخلال عام ١٩٨٨ قامت الجماعة الإسلامية بـ "١٦" مظاهرة و"٥" أحداث شغب استخدمت فيها القنابل والأسلحة البيضاء. واشتبكت الجماعة مع الشرطة تسعة مرات أسفرت عن سقوط قتلى وجرحى. وفى عام ١٩٨٩ قامت ب ١٩ مظاهرة و٣ أحداث شغب كبرى واشتبكت مع الشرطة ١٤ مرة فى مصادمات دموية، وأعلنت الأجهزة الأمنية عن اكتشافها لخمسة مخابئ أسلحة للجماعات واعتقلت ٨٠٠٠ شخص،[23] وقد اتخذ عنف الجماعات فى هذا العام (١٩٨٩) منحى جديدا حيث قامت بهجوم بالقنابل والأسلحة وغيرها، على هيئات للشرطة مثل مبنى الأدلة الجنائية بالمنيا والفيوم ومديرية الأمن بالقاهرة ومكتب مباحث أمن الدولة بشبرا وقسم الساحل.[24] وفى عام ١٩٩٠ قامت الجماعات الإسلامية بـ ٢٠ مظاهرة وأحداث شغب واشتبكت مع الشرطة فى ١٤ من هذه الأحداث. وإغتالت ٦ من رجالها، حيث قتل مخبر سرى بالمنيا ومساعد شرطة "كمال متولى" حارس كنيسة العذراء والخفير "محمد حامد" بالفيوم، وقتلت مخبر بديروط، كما قتل المقدم "عصام شمس" من مباحث شرطة عين شمس وأعلنت أجهزة الأمن عن اكتشافها مخبئ أسلحة فى العمرانية.[25] وفى أكتوبر ١٩٩٠ إغتيل ٦ من بينهم د. رفعت المحجوب. كما قامت بمحاولات فاشلة لقتل جندى فى المعادى وآخر فى المهندسين. وأعتدت بالسنج والقنابل على أتوبيس كان يقل ١٤ ضابطا.[26]

وعلى الجانب الآخر قامت أجهزة الأمن بإدخال تعديلات على أساليبها الأمنية، فابتدعت اسلوب الإعتقال المتكرر وبمقتضاه يمضى المعتقل فترات طويلة قد تصل إلى

[21] نفسه

[22] إنظر تقارير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان والمنظمة العربية لحقوق الإنسان خلال تلك الفترة.

[23] تقرير منظمة العفوعن عام ١٩٨٨ والتقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٨.

[24] التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٨٩.

[25] التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٩٠.

[26] التقرير الإستراتيجى العربى لعام ١٩٩٠.

أكثر من عام رغم صدور الأحكام القضائية بالإفراج عنه وذلك عن طريق اصدارها قرارات إعتقال جديدة.[٢٧]

والاسلوب الثانى هو اقتحام المساجد وفض اجتماعات هذه الجماعات بإطلاق القنابل والأسلحة النارية عليهم. فقد اقتحمت أجهزة الأمن أكثر من ٥٠ مسجدا فى الفترة من ٨٦ – ٩٠ ويبدو أن هذه الأجهزة تعمدت فى عمليات الاقتحام استخدام أكبر قدر ممكن من العنف.

والاسلوب الثالث: هو اسلوب التصفية الجسدية. فقد إغتيل ماجد العطيفى، من قيادات الصف الأول فى الجهاد، بشارع الإسعاف فى ١٩٨٩، كما إغتيل أيضا أحمد كامل، المسئول عن الجماعة الإسلامية فى حى عين شمس. وفى ٣ سبتمبر ١٩٩٠ إغتيل أحد أهم قيادات الجماعة الإسلامية وهو د. علاء محيى الدين، المتحدث الرسمى بإسم الجماعة الاسلامية بمصر، باستخدام أسلحة كاتمة للصوت وقد ازعجت موجة الإغتيالات والتصفية دوائر حقوق الانسان، فأصدرت المنظمة المصرية لحقوق الانسان عن اغتيال د. علاء محيى الدين بعنوان "شكوك حول إغتيال معارض سياسى بارز على يد رجال الأمن".[٢٨]

هكذا استمر مسلسل العنف.المتبادل حتى بداية عقد التسعينات، ظلت أجهزة الأمن مصرة على أن سياسة أمنية قوامها الإعتقال المتكرر والتعذيب والتصفية الجسدية قادرة على وأد التطرف، لكن واقع ما حدث فى السنوات الماضية يؤكد على أن مثل هذه السياسات ساعدت على نمو هذه الجماعات.

ويمكن تقسيم هذا الفصل إلى الاتى: محاور العنف السياسى، الدولة و"التسامح القمعى"، عنف التسعينات وتغيرات فى إستراتيجيات العمل.

---

[٢٧] التقرير السنوى للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان **حالة حقوق الإنسان فى مصر ١٩٩٠.**

[٢٨] تقرير صادر عن **المنظمة المصرية لحقوق الإنسان** سبتمبر ١٩٩٠.

(١)

محاور العنف

١٩٧٤ – ١٩٩٠

من خلال قراءة خريطة العنف الدينى التى عرضنا لبعض المؤشرات الإحصائية التى تبرزها، يمكن التمييز بصورة واضحة بين فترتين من العنف الدينى الأولى فى عقدى السبعينات والثمانينات وحتى شهر سبتمبر من العام الأول من عقد التسعينات، والثانية بدأت من نهاية الفترة الأولى ومازالت مستمرة حتى بداية عام ١٩٩٥.

ويمكن رصد عدة ملحوظات أساسية

١.شهدت الفترة الثانية التى بدأت مع نهاية عام ١٩٩٠ إرتفاعا ملحوظا للعنف السياسى، فقد إرتفع المعدل خلالها بصورة غير مسبوقة فى كافة المؤشرات مثل وقائع العنف أو الإعتقالات. ويكفى أن نشير إلى أن مجموع عدد القتلى من (١٩٩٠ – ١٩٩٤) فاق مجمل أعدادهم فى الفترة من (١٩٧٠ – ١٩٨٩)، حيث بلغ فى الأولى ٦٢١ قتيلا بينما بلغ فى الثانية ١٢٠ شخصا خلال عقدين كاملين هما السبعينات والثمانينات.

٢.إن العنف فى فترة التسعينات شاع فى كثير من المحافظات، ولم يقتصر على محافظات وجه قبلى كما كان فى الثمانينات. مثلا شهدت القاهرة الكبرى فى التسعينات (وتحديدا فى الفترة من ١٩٩٠ وحتى ١٩٩٣) ٩١ واقعة عنف فى حين بلغ عددها فى جنوب مصر ١٩٦ واقعة بينما كان فى وجه بحرى ١٨ واقعة.[١]

٣.تركز العنف الدينى أساسا فى السبعينات والثمانينات ضد المواطنين بإستثناء محاولة الإنقلاب فى الأحداث المعروفة بإسم الفنية العسكرية وكذلك إغتيال الشيخ الذهبى وأحداث أكتوبر ١٩٨١ وبعض الأحداث الأخرى المتفرقة. ويكفى أن نشير إلى

[١] أنظر الجداول المرفقة فى نهاية هذا الفصل عن التوزيع الجغرافى لأعمال العنف.

أن الفترة من (٧٢ – ١٩٨٢) شهدت ٥٢ حالة عنف دينى كان من بينها ٤٨ حادثة ضد الاقباط.[٢]

كما كانت أغلب الأحداث فى الثمانينات تتعلق بأعمال عنف ضد ممارسات بعض المواطنين فيما يعرف فى أدبيات التنظيمات الاسلامية بأعمال "تغيير المنكر" وهو ما سيلى توضيحه فيما بعد. لكن أعمال العنف الدينى فى التسعينات شهدت نموا غير مسبوق تجاه الدولة ومؤسساتها. بدأ هذا التوجه بإغتيال رفعت المحجوب وخمسة من رجال الحراسة فى أكتوبر ١٩٩٠ ثم محاولات الإغتيال العديدة لكبار مسئولى الدولة فى (٩٢ – ٩٣ – ٩٤) وكذلك أعمال العنف ضد السياحة والبنوك وغيرهما.

وفى تقديرنا فإن النقطة الفاصلة بين عنف السبعينات والثمانينات وعنف التسعينات كان حادث إغتيال علاء محيى الدين المتحدث الرسمى للجماعة الإسلامية، فى سبتمبر عام ١٩٩٠. كان لهذا الحادث دلالات على أن تغيرا قد طرأ على خريطة العنف الدينى، حيث كشف – كما سنرى – أن تنظيم الجماعة الإسلامية شرع فى تشكيل الجناح العسكرى. وتعد محاولة إغتيال رفعت المحجوب أولى أعمال العنف التى بدأ بها هذا الجناح نشاطه بعد توقفه عقب أحداث عام ١٩٨١. وقد جاءت تلك العودة ردا على إغتيال علاء محيى الدين. وهو ما مثل بداية إتساع العنف الدينى ليشمل الدولة ومؤسساتها وليس فقط أفراد المجتمع.

وكانت أعمال العنف الدينى خلال السبعينات والثمانينات قد إستهدفت بالأساس أطرافا فى المجتمع المدنى. حيث يمكن رصد ثلاثة أنواع أساسية لهذا العنف، إستهدف الأول فرض تصورات معتقدية قسرا على المواطنين وقد إرتكب أغلب حوادث هذا النوع تنظيم الجماعة الاسلامية أكبر فصائل تيار الجهاد. الثانى إستهدف التمييز بين المواطنين على أساس الدين وخاصة أعمال العنف ضد الأقباط. والثالث كان موجها ضد المعارضين والمخالفين لرأى هذه التنظيمات. كما شهدت الثمانينات أيضا مثلما شهدت السبعينات أعمال عنف إستهدفت الدولة ورموزها إلا أنها كان محدودة بالمقارنة بالمحاور الثلاثة السابقة، لذلك رأينا استبعاد هذا النوع من العنف وإحالته إلى مناقشتنا لوقائع العنف فى التسعينات.

---

[٢] سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"

المحور الأول: تغيير المنكر

دأبت التنظيمات الإسلامية، وخاصة تنظيم الجماعة الإسلامية، على فرض قانونها الخاص على المناطق والقرى التى تسيطر عليها. وقد أوضحنا اثناء حديثنا عن أسيوط وإمبابة ملامح هذا القانون الخاص والذى يتناقض مع القانون الرسمى. وقد أوضحنا أن أداة تنفيذ هذا القانون الخاص الذى يتضمن جملة من النواهى والأوامر التى ينبغى على المواطنين الإلتزام بها، هى مجموعات شبه عسكرية تعرف فى أوساط الجماعة الإسلامية "بمجموعات التأمين". مهام هذه المجموعات الإشراف على أعمال تغيير المنكر التى - تشمل فى عرفهم - عدم إرتداء الزى الإسلامى والحفلات الموسيقية وغيرها. كما تشرف هذه المجموعات على مراقبة سلوك الفتيات فى هذه المنطقة أو القرية حيث يحظر عليهن الخروج مع الرجال من غير أقاربهن، فضلا عن إغلاق محلات "بيع شرائط الفيديو" أو تحطيمها. وقد تصل العقوبات فى بعض الأحيان إلى تطبيق عقوبة الجلد على المخالفين كما جرى مع أحد المواطنين فى حى عين شمس أمام مسجد الرحمة على مرأى من المواطنين بعد أن تلقت الجماعة معلومات تزعم بأنه على علاقة بسيدة.[٣]

وإذا نظرنا إلى وقائع العنف المنشورة فى **التقرير الإستراتيجى العربى** (الصادر عن مركز الدراسات السياسية **بالأهرام**) خلال النصف الثانى من الثمانينات نجد أغلبها تدور حول القاعدة الأثيرة التى ظلت الجماعة تلتزم بها منذ نشأتها فى السبعينات ألا وهى "تغيير المنكر" بالقوة.

وتبرر الجماعة الاسلامية القيام بأعمال تغيير المنكر[٤] استنادا إلى عدد من الآيات القرآنية التى تحض على مقاومة المنكر والأمر بالمعروف. من هذه الآيات "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" (آل عمران ١١) "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (آل عمران ١٤) كما يستندون إلى حديث لرسول الله "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان". كما تستند الجماعة إلى رأى ابن

---

[٣] **الأخبار** ٢٤ ديسمبر ١٩٨٨

[٤] إنظر ناجح إبراهيم وآخرون، "ميثاق العمل الإسلامى"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية.

تيمية الذى أكد فيه على إن تغيير المنكر فرض عين على القادر، بمعنى آخر إن كل إنسان لديه القدرة على تغيير المنكر فهو واجب عليه.

وتورد وثيقة "ميثاق العمل الإسلامى" درجات مختلفة لتغيير المنكر وهى: "١.التعريف، ٢. النصح، ٣. التعنيف والزجر، ٤. التغيير باليد، ٥. التهديد والتخويف، ٦. مباشرة الضرب." والجماعة ترى فى مسألة تغيير المنكر ضرورة من ضرورات الحركة الإسلامية وتدعو لدفع كل منكر تلقاه فى طريقها "لتحيا الناس من حولنا فى وسط أصلح ما يمكن للحفاظ على دين الخلق وسياسة دنياهم وفق شريعة ربهم".

وتؤكد الوثيقة أن "الشارع سبحانه قد أمرنا بتغيير كل منكر صغيرا كان أم كبيرا، فإنا لانعرف للدعوة مصلحة إلا فى الإمتثال لأوامر الشارع فهو أعلم منا بالدعوة وصالحها وهو الذى أمرنا الحسبة".

وفى وثيقة "نحن وماذا نريد"[٥] تفخر الجماعة بإنها من "أولئك الذين لايدعون منكرا يقدرون على إزالته إلا وعصفوا به". وتبرر الوثيقة ذلك بأنه لصيانة المجتمع قدر الإستطاعة من أن تعمه المعاصى والفجور، وحماية للأجيال الناشئة من أن تتشرب قلوبها الفتن من كثرة ماتراه من معاص. وتحقق – الجماعة الاسلامية فى تقديرنا هدفين من وراء ذلك:

أولا: تبدأ فى دفع الناس للحياة وفق تصوراتها الخاصة لما هو منكر أو غير منكر كتمهيد لإقامة المجتمع الإسلامى الكامل حسب رؤيتهم. وهنا تجد الجماعة إستحسانا من قبل بعض القطاعات الجماهيرية التى ترى فى مثل هذه الاعمال،نوعا من الممارسة الإسلامية المشروعة.

ثانيا: تشير العديد من قائع تغيير المنكر إلى أن الجماعة تسعى إلى إظهار تشكيلاتها العسكرية "مجموعات التأمين" بأنها المسيطرة على مقاليد الأمور، وإنها السلطة الحقيقية التى تمارس مهام الدولة، الأمر الذى يؤدى إلى سهولة التوسع فى السيطرة على المواطنين بإعتبارها سلطة ينبغى الخضوع لها وعدم التصادم معها وفى النهاية العيش وفق تصوراتها وأفكارها.

---

[٥] وثيقة "من نحن وماذا نريد"، من الوثائق السرية للجماعة الإسلامية.

المحور الثانى: العنف ضد الأقباط

يتمثل المحور الثانى من العنف الدينى فى أعمال الإضطهاد الواسع النطاق، الذى يصل فى بعض الأحيان إلى حد القتل، ضد الأقباط فى القرى والمناطق التى تسيطر عليها الجماعة الإسلامية. فى هذا السياق وقع ٤٨ حادث عنف طائفى ضد الأقباط من إجمالى ٥٢ حادثة عنف خلال الفترة من (١٩٧٢ - ١٩٨٢) كما بلغت أحداث العنف الطائفى فى الثمانينات وأوائل التسعينات ١١١ حادثة، قتل فيها ٤٦ مسيحيا فى أعوام (١٩٩٢- ١٩٩٣-١٩٩٤) فقط.[٦]

وإشتملت أحداث العنف الهجوم على الكنائس والجمعيات المسيحية وعلى المواطنين المسيحيين وممتلكاتهم. وتركزت أغلبها فى مدن وقرى الصعيد وخاصة المنيا وأبو قرقاص وبنى مزار وقريتى بنى عبيد والبرية. ولكى تتمكن الجماعة الإسلامية من القيام بأعمال العنف ضد الأقباط تستخدم عادة الشائعات وتنشر بيانات تحض على قتل المسيحيين كما حدث فى أبى قرقاص وإمبابة خلال عام ١٩٩١. ويقوم التصور الفكرى للجماعة عن وضعية الأقباط والقواعد التى تحكم العلاقات بينهم وبين المسلمين على أساس رؤيتهم للدولة الإسلامية بحكم أن أغلبية الشعب مسلمين. لذلك فهم ينظرون إلى الأقباط بإعتبارهم أعداء يحاولون القضاء على الإسلام، كما أنهم يقومون بالتبشير المسيحى الذى يمثل العقبة الرئيسية أمام إنتشار الإسلام فى العالم. وبالتالى فهم يرون أن "الجهاد" ضد الأقباط واجب إعلانه، ويتحدد هذا الجهاد فى منع بناء الكنائس ومنعهم من المجاهرة بشعائرهم والدعوة للدين المسيحى.[٧] وترى الجماعة الإسلامية أنه لايمكن التعايش مع المسيحيين بل يجب معاملتهم بإحتقار علاوة على ضرورة محاربتهم بإعتبارهم أعداء للإسلام.[٨] وسنعرض بسرعة لأحداث العنف التى وقعت ضد المسيحيين فى قرية منشية ناصر بديروط محافظة أسيوط لأنها تعد نموذجا لكيفية عمل الجماعة الإسلامية فى مواجهة المسيحيين. وقد أدت تلك الأحداث إلى مقتل ١٤ مواطنا من بينهم ١٣ مسيحيا وإصابة ٤ أخرين بجراح.

---

[٦] سليمان شفيق، "العنف فى ثلاثة عصور"

[٧] محاضرة على شريط كاسيت للدكتور علاء محيى الدين (المتحدث الرسمى للجماعة الإسلامية حتى مصرعه ١٩٩٠) بعنوان "صنم الوحدة الوطنية".

[٨] نفس المصدر، وانظر كذلك، مجلة **المرابطون** الأعداد ١٣،١٨،١٩، سنة ١٩٩١.

يشير تقرير **المنظمة المصرية لحقوق الإنسان** عن أحداث قرية منشية ناصر إلى أن الجماعة الإسلامية فى مركز ديروط "مارست أعمال عنف طائفى منظم منذ عدة أعوام، تحت سمع وبصر السلطات المحلية وخلال ذلك فرض هذا التنظيم أشكالا من الإضطهاد الإقتصادى والإجتماعى والإيذاء البدنى والمعنوى والذى لم يفلت منه حتى المسلمون من غير أنصار هذه الجماعة".

وأورد التقرير مظاهر العنف الطائفى التى تمثلت "فى فرض حظر على المسيحيين فى القرية من إقامة شعائرهم الدينية جهرا أو تشغيل شرائط القداس فى منازلهم بصوت مرتفع أو إقامة إحتفالات علنية بالمناسبات الإجتماعية أو الأسرية الخاصة ومن يخالف هذه المحظورات يتعرض لعقوبة تكسير عظام الذراع الأيمن والساقين بهدف التعجيز الكلى. كما قامت الجماعة الإسلامية بفرض قيود على المعاملات التجارية للمسيحيين بالقرية بحيث لا تجرى الا من خلالها وتفرض أتاوات على عمليات البيع حتى ولوكان المشترى مسلما. وبدأت أحداث قرية منشية ناصر بسبب خلاف على قيمة "جزية" على مواطن مسيحى. وقد قتل هذا المواطن على أثر هذا الخلاف وفرضت الجماعة حالة من الحصار وحظر تجول كاملين على المسيحيين بقوة السلاح ثم قامت عناصر مسلحة من الجماعة الإسلامية بهجوم أسفر عن مقتل ١٣ مسيحيا فى يوم ١٩٩٢/٥/٤. ويلاحظ أن كل ذلك تم وسط إستغاثات المواطنين المسيحيين للسلطات المحلية والأمنية فى أسيوط والقاهرة لإنهاء الحصار المفروض عليهم ووقف تهديدات الجماعة الإسلامية لهم. ويشير بيان للمنظمة المصرية إلى أن الدولة مسئولة عن حماية مواطنيها إزاء إنتهاك حقوقهم من قبل مواطنين آخرين، غير أنه من "الملاحظ إنها لاتتحرك إلا لمواجهة ما تعتقد إنه يشكل تهديدا لها كسلطة أو نظام للحكم". [٩]

فى الواقع إن ماحدث فى قرية منشية ناصر يتكرر فى عدة قرى ومدن أخرى خاصة فى صعيد مصر، فأعمال العنف الطائفى التى مارستها وتمارسها الجماعة الإسلامية تتم تحت سمع وبصر السلطات المحلية والأمنية، وهو ما يدفع الجماعة لممارسة أشكال مختلفة من الإضطهاد الإقتصادى والإجتماعى للمسيحيين. ولا يمكن إغفال الدور الذى تلعبه أجهزة الإعلام الرسمية فى الدعم غير المباشر للجماعة الإسلامية من خلال سماحها بالخوض فى المعتقدات المسيحية بشكل غير موضوعى

---

[٩] إنظر تقرير **المنظمة المصرية لحقوق الإنسان** بعنوان "المذبحة الطائفية بديروط"، ١٩٩٢/٥/٧.

يحط من قدر الديانة ومعتنقيها. ويشكل ذلك تحريضا غير مباشر لبسطاء المسلمين ضد عموم المسيحيين.

نلحظ أيضا أن قيام الجماعة الإسلامية بأعمال العنف، التى تصل إلى حد القتل، عادة ما تكون بسبب زيادة الضغط الأمنى عليهم أو التضييق على أنشطتهم. والسؤال الذى يطرح نفسه هنا: ما هى الأصول الفقهية والحركية التى استندت إليها الجماعة الإسلامية فى تحديد موقفها من الأقباط؟ تشير التحقيقات الأمنية التى أجريت مع كرم زهدى، أحد قادة الجماعة الإسلامية والمتهم فى قضية إغتيال السادات عام ١٩٨١، إلى أن الجماعة الإسلامية تعتبر أن الجهاد، "واجب يؤيده كل الدعاة المستقيمين إلا إنه يجب إعلانه أولا وقبل كل شئ على المسيحيين لأن التبشير الذى يقوم به المسيحيون يعد العقبة الرئيسية أمام إنتشار الإسلام".[١٠] وكان من الطبيعى أن يبدأ الصدام والجهاد ضد المسيحيين فى المنيا وأسيوط حيث تمكنت الجماعة الإسلامية من بناء نفوذ لها فى هاتين المحافظتين، كما أصدر الشيخ عمر عبد الرحمن فتوى تتيح حرمان المسيحى من أملاكه وحياته إذا ثبت انه يقدم دعما للكنيسة. ويبرر كرم زهدى العنف ضد المسحيين بزعم أن الإسلاميين "كفروا الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم". هكذا فإن زهدى يرى أن المسيحيين "كفار". لذلك فهم أهداف مناسبة للجهاد خاصة لقيامهم بالدعوة ضد الإسلام.[١١]

وفى هذا السياق نلاحظ أن إختلافا كبيرا ظهر بين قادة الجماعه الإسلامية وقادة حركة الجهاد الإسلامى بالقاهرة فى فترة توحيد التنظيمين أوائل الثمانينات. ففى حين رأى قادة حركة الجهاد إن قتال الحاكم الكافر يحظى بالأولوية المطلقة وإن قتال المسيحيين أمر غير مطروح على الحركة الإسلامية نجد إن قادة الجماعة اعتبروا المسيحيين عدوهم الأول. وقد يرجع ذلك الى أنهم اعتقدوا أن جهاد الحاكم الكافر أمر صعب المنال بالنسبه لهم والأيسر ان يوجهوا جهادهم ضد المسيحيين.[١٢] وعقب إندلاع عدد من حوادث الفتنه الطائفيه فى بعض قرى ومحافظات مصر إستطاعت الجماعة الإسلامية أن تبلور موقفها من المسيحيين بشكل أكثر تماسكا. فقد أكدت الجماعة أنها

---

[١٠] مشار إليه فى جيل كيبل، **النبى والفرعون**، ص ٢١٤.

[١١] المرجع نفسه، ص ٢١٤ وما بعدها.

[١٢] المرجع نفسه، ص ٢١٤.

لاتوافق على شعار الوحدة الوطنية وإعتبرته صنما يعبده العلمانيون. وفــى إحد شرائط الكاسيت، التىجرى توزيعها أمام مساجد الجماعة فى إمبابة عقب أحداث العنف الطائفى فى إبريل ١٩٩١ والتى كـان موضوعهـا حـول وضـع المسيحيين فـى مصـر، أرجعت الجماعة الإسلامية رفضها للوحدة الوطنية إلى سببين:

الأول لإن هـذا الشعار كرسـه الإسـتعمار الإنجليزى بدهـاء بهـدف تحطيم الرايــة الإسلامية وإعلاء لواء القومية الوطنية الأمر الذى أحدث فى المسلمين أبشـع ممـا فعلـه الإستعمار فيهم وهو نسيان دينهم مبعث قوتهم والإنسياق وراء رايات علمانيه جرت بها الهزائم والديون والتبعية.

الثانى لأنه إتضح على سبيل القطع واليقين أن الغرض من هذا الشعار هـو مكافحـة العودة للإسلام وتأكيد الهويــة ولا أدل علـى ذلـك مـن إعتبـار المطالبـة بالشريعة ورفـع الشعارات الإسلامية طائفية بل أعتبر الحجاب تمييزا يهز الوحدة الوطنية".

هكذا ترفـض الجماعـة الإسـلامية شـعار الوحـدة الوطنيـة لانـه يتصــادم مـع العقيـدة الإسـلامية. وتبيـح الجماعـة قتـل وسـرقة المسيحيين لأنهم أعـداء الإســلام ويحاربونــه بمختلف الطـرق وأخيرا فـأن الجماعـه تـرى فـى المسيحيين طـابورا خامســا للغـرب الصليبى المعادى هو الآخر للإسلام ويحول بين إنتشار الدعوة الإسلامية.

(٣)

الدولة و"التسامح القمعى"

من خلال قراءة خريطة العنف السياسى لاحظنا أن عنف الجماعة الإسلامية، قد تركز أساسا خلال فترة السبعينات والثمانينات ضد أطراف المجتمع المدنى مثل المواطنين فى الأحياء الشعبية أو الطلاب فى الجامعات أو ضد الأقباط وذلك إذا ما إستثنينا حادث إغتيال السادات وأعمال العنف المرافقة لهذا الحادث. وبالرغم من إستمرار محاور العنف ضد المواطنين بما فيهم الأقباط فى التسعينات إلا أن هناك زيادة غير مسبوقة فى أعمال عنف تيار الجهاد ضد مؤسسات الدولة وخاصة المؤسسة الأمنية. يعود ذلك إلى شعور متعاظم لدى تيار الجهاد بإهتزاز سلطة الدولة وهيبتها. أكد هذا الشعور تقاعس الدولة فى مواجهة عنف هذا التيار ضد المواطنين. حيث بدا أن الدولة "تغض" الطرف عن هذا العنف ولا تتدخل إلا عقب شيوع العنف ضد المواطنين - بخاصة الأقباط - بدرجة تحرج وتهز هيبة الدولة أمام الإعلام الغربى. عندئذ تكون الدولة مجبرة فيما يبدو على التدخل بالقدر الذى يعزز هيبتها أمام الإعلام. كما لوحظ أن هناك إتفاقات ضمنية بين أجهزة الأمن والجماعة الإسلامية أو غيرها من الفصائل عززت من شيوع عنف الإسلاميين ضد المواطنين.

الملاحظة الثانية تتمثل فى أن عنف الجماعة الإسلامية ضد المواطنين فى الأحياء الشعبية أو ضد الأقباط كان مدخلا للعنف المتبادل بين هذه الجماعة وغيرها وبين مؤسسات الدولة. فعندما تتدخل الدولة حماية لهيبتها، يكون الوقت قد تأخر كثيرا، إذ تشعر هذه الجماعة بثقة كبيرة فى قدرتها على مواجهة الدولة التى أتاحت لها الفرصة للنمو والإستقواء والتوسع لدرجة بسط سطوتها على المواطنين بل وعلى ضباط شرطة أقليميين.

وهناك وقائع عديدة تبين أن الدولة تعيش حالة إنفصام فى الشخصية، فبينما تحذر ليل نهار من أخطار التطرف نجدها تتفاوض مع جماعات التطرف سرا وترتضى بأن تتقاسم معهم سلطاتها فى بعض القرى والمناطق. وبذلك تسمح للجماعة الإسلامية وغيرها من الجماعات أن تطبق قانونها الخاص مقابل أن تلتزم هذه الجماعات بعدم

إستعمال العنف مع أجهزة الأمن وسوف نختار ٤ نماذج من وقائع العنف لنبرهن على صحة ذلك، وجميعها وقعت خلال عام ١٩٩٠.

النموذج الأول:أحداث الفتنة الطائفية بالمنيا

كان التعاون المشترك بين أجهزة الدولة والجماعات فى المنيا يجرى على قدم وساق أثناء أحداث الفتنة الطائفية التى شهدتها المحافظة فى مارس ١٩٩٠. كان للجماعة الإسلامية حرية مراقبة الإنحرافات والمنحرفين وإلقاء القبض عليهم وتقديمهم إلى الشرطة التى تقدمهم بدورها إلى النيابة. إكتفت الشرطة بدور ساعى البريد وتركت سلطتى التحرى والضبط والإحضار لشرطة الجماعة الإسلامية (!!)، حيث يشير بيان وزعته الجماعة الإسلامية عقب الصدام بينهما وبين الشرطة بعد أن خرقت الأولى الإتفاق المبرم بينهما إلى أن الجماعة قامت بالتحقيق مع عدد من الفتيات شاركن فى شبكة دعارة كان يديرها مسيحيون على حد زعمهم. يقول البيان: "ألم تعترف أمامكم - أجهزة الأمن - وكنا معكم فلماذا تنكرون الآن ! ألم تتصلوا بنا يا ضباط المباحث لتخبرونا أنكم قد ضبطتم شرائط جنسية وحبوبا منشطة تكفى لإعطائهم المزيد؟"[1]

النموذج الثانى:أحداث منفلوط

فى أحداث منفلوط الدموية بين الشرطة والجماعة الإسلامية عقب مسيرة تعرف بإسم المحمل دأب الأهالى على القيام بها فى أول يوم العيد. بدأت أعمال عنف ضد الأقباط وممتلكاتهم، فى يوم المحمل وفيما يبدو فإن الشرطة كانت تغض الطرف عن أعمال تعد جرائم إرتكبتها الجماعة ضد الأقباط. فعقب هذه الأحداث قال عميد شرطة "محمود أبورية" مأمور مركز منفلوط:

"إن هذه المسيرات - المحمل - تكررت فى العام الماضى وتم تحطيم ونهب ممتلكات المسيحيين ولم يتدخل الأمن.."[2] وأكد "إن هجرة المسيحيين من المدينة فى يوم العيد موعد مسيرة المحمل ١٠٠٪.."[3] أى إن المسئول الأول عن الأمن فى منفلوط

---

[1] بيان بعنوان "من الأعراض بعد قتل الشباب الغيور"، بتوقيع الجماعة الإسلامية جرى توزيعه فى المنيا عقب هذه الأحداث.

[2] جريدة **الوفد** ١٩٩٠/٤/٢٩.

[3] جريدة **الأهالى** ١٩٩٠/٥/٢.

كان يعلم أن هناك مخالفات قانونية تمثلت فى نهب الممتلكات والإعتداء على المسيحيين ولم يتدخل على حد قوله، رغم أنه يعلم أن هذه الإعتداءات قد أدت إلى هجرة كافة المواطنين المسيحيين من ديارهم خوفا من البطش بهم ولم يوفر لهم الحماية اللازمة!.

النموذج الثالث:أحداث قرية كحك، إبريل ١٩٩٠

كشفت أحداث دموية شهدتها قرية كحك بالفيوم فى أبريل ١٩٩٠ عن إتفاق سرى بين الشرطة والجماعة الإسلامية. حيث لقى ١٩ شخصا مصرعه فى تلك الأحداث. يقول عبد الحليم موسى وزير الداخلية السابق فى تصريح له أن جماعة الشوقيين المتطرفة: "فرضوا إتاوات على الفلاحين فى القرية لتسليح الجماعة ومن لم يكن يدفع غالبا مائتى جنيه أو أكثر كان يتم خطف بقرته أو إتلاف زراعته..". ويضيف الوزير: "كان يركب – شوقى الشيخ قائد هذه الجماعة – سيارته البيك أب وفى صندوق السيارة أشخاص مدججون بالسلاح الآلى يجوبون البلدة.. لقد تصوروا أنهم يستطيعون أن يضربوا الأمن وهم معذرون فى ذلك لأنهم ظلوا فترة يحكمون ويأمرون..".[٤]

ونتساءل: كيف تركت أجهزة الأمن المواطنين فريسة سهلة فى يد جماعة الشوقيين يتحكمون فيهم ويأمرون على حد تعبير الوزير؟ لن نجد صعوبة فى الوصول إلى إجابة، فهى عند الوزير واضحة، يقول عبد الحليم موسى: ".. الأجهزة الأمنية كانت ترصد شوقى الشيخ بإعتباره يمثل تيارا دينيا متطرفا بعد أن إنشق عن الشيخ عمر عبد الرحمن.. وهناك رؤى كانت ترى ترك جماعة شوقى لإنهاء جماعة عمر عبد الرحمن.. ستصفى إحداهما الأخرى.. وأنا مش بتاع الكلام ده..".[٥] ووفقا لتصريحات الوزير تتجاهل الأجهزة مخالفات جماعة شوقى لا لشئ سوى أنها تسعى لتصفية جماعة عمر عبد الرحمن.

النموذج الرابع: أحداث ديروط

عقب المصادمات الدامية فى ديروط فى يونيو ١٩٩٠ حيث لقى ٤ أشخاص مصرعهم، إتضح وجود إتفاق سرى بين الأجهزة والجماعة الإسلامية. يقول محمود

---

[٤] تصريحات وزير الداخلية لمجلة **المصور** ١٩٩٠/١٠/٥ وتغطية جريدة **الوفد** للقاء الوزير مع الصحفيين فى نقابة الصحفيين ١٩٩٠/٥/٨.

[٥] **المصور** ١٩٩٠/١٠/٥.

زهران أمير الجماعة بديروط: ".. هناك إتفاق بيننا وبين أجهزة الأمن بمنع دخول الفرق الموسيقية المركز - ديروط - وكان أى حفل بالميكروفونات والموسيقى يقام نتصل بالمأمور ورؤساء المباحث فتقوم الشرطة بمنع الفرقة ورفع الميكروفونات.. إلا أنه قبل الأحداث الأخيرة لم يمنع الأمن الميكروفونات والفرق الموسيقية فقام الإخوة بإعتراض الفرقة ولم يتعد على أى منهم وكل ما تم هو تحطيم الآلات الموسيقية..".[6]

وقد لاحظت **المنظمة المصرية لحقوق الإنسان** أن هناك صفقات سرية تعقدها الدولة مع الجماعة الإسلامية، ففى بيان لها عن أحداث ديروط، أكدت المنظمة على: "إن سلطات الأمن فى ديروط إنتهكت القانون مرتين، الأولى حين أطلقت الرصاص لتهدر بذلك حياة عدد من المواطنين وتصيب آخرين. والثانية حين تواطأت مع الجماعة الإسلامية على فرض قيود إستثنائية على الحياة الإجتماعية لأهالى بعض القرى وحرياتهم المدنية إستجابة لمطالب عناصر الجماعة الإسلامية (مثل منع الفرق الموسيقية من إحياء حفلات الزواج بدعوى إنها تشكل نوعا من الفجور) لتسن بذلك قانونا محليا خاصا غير مكتوب يثير معه تساؤلات جدية، هل أجرمت عناصر الجماعة الإسلامية حين إعتدت على الفرقة الموسيقية، أم أنها كانت تقوم بتطبيق القانون العرفى الذى توافقت مع سلطات الأمن فى ديروط على إرسائه؟".

ويضيف تقرير المنظمة: "يمكن القول أن هذه الثنائية هى التى تحكم علاقة الصراع بين سلطات الأمن والجماعات الإسلامية بامتداد مدن مصر وقراها، فمن ناحية تقوم بأعمال قتل خارج القانون وتعذيب وإعتقال تعسفى لعناصر الجماعات الإسلامية ومن ناحية أخرى تقدم لها تنازلات مطردة أمامها على صعيد حريات الرأى والتعبير والإبداع الفنى الأدبى والحقوق المدنية للمصريين.

وقد تبدو هذه الثنائية متناقضة، إلا أنها تحفر مجرى واحدا فى ذات الإتجاه مجرى إنتهاك حقوق الانسان وخاصة حق الحياة والحقوق والحريات المدنية وإنتهاك القانون والدستور. وفى هذا الإطار حثت المنظمة المصرية لحقوق الانسان سلطات الأمن على

[6] جريدة **الشعب** ١٩٩٠/٧/٢٤.

كافة المستويات على نبذ أسلوب الصفقات السرية مع عناصر الجماعات الإسلامية، التى تجرى على حساب الحريات والحقوق المدنية للمصريين فى مناطق متفرقة.[7]

وبعد هذه الوقائع العديدة يمكن القول: إن أغلب المصادمات الدموية الكبرى التى جرت خلال ١٩٩٠ فى أحداث الفتنة الطائفية بالمنيا، وأحداث منفلوط والفيوم وديروط تعود أسبابها إلى تواطؤ أجهزة الأمن مع الجماعة والسماح لها بتطبيق قانونها الخاص بهدف تأمين هذه المنطقة أو تلك من عنف الجماعة تجاه الشرطة. لكن الجماعات تشعر وكأنها أصبحت دولة أزالت هيئات ومؤسسات الدولة السابقة عليها وتشعر أيضا بعنفوانها وقوتها أمام أجهزة تتقاعس وتسلم لها مقاليد الأمور. لذلك فغالبا مايحدث صدام جديد نتيجة خرق الاتفاق وتجاوزه من قبل الجماعة، يصبح الصدام أكثر ضراوة وعنفا بعد أن نمت الجماعة بحكم سيطرتها برضاء الأمن. ففى المنيا دعت الجماعة - فى عدد من منشوراتها أثناء أحداث الفتنة الطائفية - للهجوم على الشرطة بسبب تقاعسها عن الكشف على شبكة الدعارة المزعومة وتقديمها إلى المحاكم. وفى الفيوم حدث نفس الشئ عندما تصادم الشوقيون مع قوات الأمن وأطلقوا الرصاص على قوة حراسة كنيسة العذراء وقتلوا مساعد شرطة. وفى منفلوط أصرت الجماعة والأهالى على القيام بمسيرة المحمل والتظاهر والإعتداء على المسيحيين رغم طلبات الأمن المتكررة بأن الوضع هذا العام لايحتمل وخاصة بعد أحداث الفتنة فى المنيا وماتعرض له المسيحيون هناك وتقاعس الأمن عن الحفاظ على ممتلكات وأرواح المسيحيين. وفى ديروط حدث الصدام عندما استحوذت الجماعة على سلطتى الإبلاغ عن مخالفات "قانون تحريم الموسيقى"، وسلطة تحطيم الآلات وهوما إعتبرته الشرطة عدوانا على سلطاتها وخاصة التحطيم.

إن هذه الإتفاقيات السرية بين الشرطة والجماعات فى عدد من المواقع لاتعد فقط إهدارا للقانون، وإسقاطا للشرعية عن مواجهة الشرطة للجماعات، بل إن هذه الإتفاقات تحرث أرض الشرطة لصالح التطرف. بمعنى أن ضباط الشرطة خاصة الرتب الصغيرة الذين تطالبهم قياداتهم بالتغاضى عما تقوم به الجماعات من مخالفات للقانون

---

[7] إنظر نص تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عن أحداث ديروط،فى **دفاعا عن حقوق الإنسان** مجموعة إصدارات المنظمة عن عام ١٩٩٠.

بحيث يبدو لمثل هؤلاء الضباط إن ما تقوم به الجماعة وقانونها الخاص الذى يطبق – بإتفاق مع قياداتهم – هو الأولى بالرعاية والسهر على تنفيذه.

وربما يفسر ذلك "فضيحة المنيا" اثناء الفتنة الطائفية، عندما تبلد إحساس ضباط الشرطة هناك وتركوا – ولولفترة – لهذه الجماعة والمتعاطفين معها حرية الاعتداء على ممتلكات المسيحيين وأرواحهم. ونستطيع القول أن عوامل التطرف والفتنة لم تكن لدى الجماعة فقط بل أيضا امتدت لعدد من ضباط الشرطة، كشف عنها تقاعسهم المذهل. لذلك أعلن عبد الحليم موسى – فى محاولة منه لطمأنة المسيحيين – نقل مدير الأمن بالمنيا إلى ديوان الوزارة "كنوع من التكدير" وهو ما يعنى "أن مهمته كرجل أمن انتهت" على حد تعبير الوزير. أيضا أعلن "إن كل القيادات التى شاركت فى الأحداث قد تمت محاكمتها ونقل أفراد المباحث هناك إلى مناطق بعيدة". كما قرر الوزير "عمل مجالس تأديب لجميع هؤلاء".[٨]

إن ممارسات الدولة تجاه عنف الجماعة الإسلامية ضد المواطنين بخصوص أعمال "تغيير المنكر" أو ضد الأقباط، يعد فى واقع الأمر إمتدادا لسياسة الدولة للتعامل مع الجماعات الإسلامية منذ السبعينات. فكما سبق وأوضحنا عند حديثنا عن الحركة الإسلامية فى السبعينات فإن عنف الجماعة وخاصة تنظيم الجماعة الإسلامية ضد سلوكيات المواطنين المسلمين والأقباط كانت الدولة تتجاهله نظرا لدور الجماعة فى إضعاف التيار اليسارى فى الجامعات. وقد مارست الجماعة فى الصعيد العنف ضد الطلاب تحت دعوى الفصل بين الجنسين فى مدرجات الجامعة أو إجبار الطالبات على إرتداء زى إسلامى وكذلك قامت بأعمال عنف ضد الأقباط، وكان دعم محمد عثمان محافظ أسيوط لهذه الجماعات أمرا لاينكر. وأكدت ذلك مصادر عدة من بينها مذكرات حسن أبو باشا، وزير الداخلية السابق. وهو ما يجعلنا نؤكد على أن سياسة الدولة إزاء الجماعات الإسلامية لم تهدف إلى إجراء مواجهة حقيقية إزاء عنف هذه الجماعات ضد المواطنين أو الأقباط. وأن هذه السياسة إستمرت فى الثمانينات كما بدأت فى السبعينات رغم حادث إغتيال السادات وما صاحبه من مخطط إستهدف الدولة ومؤسساتها.

---

[٨] مجلة المصور ١٩٩٠/٥/١١.

لقد منحت الدولة فرصا عديدة لنمو التنظيمات الإسلامية، وبدت أمام هذه التنظيمات بالضعف والهزال وأجرت معها اتفاقيات سرية أشعرت تلك التنظيمات بأنها صاحبة قوة ونفوذ وأنها مهابة من الجميع، فالدولة تسعى للتفاوض معها، والمواطنون استكانوا لعنف التنظيمات ضدها خاصة مع إستمرار تجاهل الدولة لحمايتهم وأصبح الوضع مأساويا حينما توغلت الجماعات الإسلامية فى أحشاء القرى برعاية كاملة من دولة مرتجفة تتقاعس عن أداء الدور الأمنى المنوط بها فى هذه القرى والمناطق. كل هذه الإتفاقيات السرية كانت تتم، وهوأمر يدعو للعجب، فى ظل تولى زكى بدر، أكثر الوزراء تشددا ومن بعده الوزير عبد الحليم موسى. هذا الوضع كان سببا مباشرا فى تصاعد العنف فى التسعينات. فالجماعة التى نمت واستقوت لم يعد ممكنا التعامل معها بذات السياسة الأمنية الفاشلة.

العنف وإستراتيجيات عمل تيار الجهاد:

تشير وقائع العنف إلى إن نحو ٩٠٪ من أعمال العنف، التى شهدتها مصر وخاصة فى الثمانينات، قام بها تنظيم الجماعة الإسلامية الذى يتولى عمر عبد الرحمن فيه منصب الأمير العام، كما لوحظ إنخفاض حاد لأعمال العنف التى إرتكبتها "حركة الجهاد الإسلامى" التى يقودها أيمن الظواهرى ويعد عبود الزمر أبرز رموزها. وفى تقديرنا يرجع ذلك إلى تباينات فى إستراتيجية عمل كل منهما.

إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية:

تبنت الجماعة الإسلامية إستراتيجية تقوم على محورين أساسيين: الأول يتمثل فى: الدعوة العلنية من خلال المساجد التى تسيطر عليها فى تربية الأعضاء الجدد وتجنيد المتعاطفين، وكذلك هناك العمل الإجتماعى والذى يتمثل فى تقديم المساعدات الإنسانية لبعض المواطنين، وأخيرا إستخدام القوة ضدهم فيما يعرف بأعمال "تغيير المنكر". ويمثل هذا المحور إجمالا آليات عمل الجماعة الإسلامية فى بناء نفوذها الفكرى والسياسى فى المناطق التى تتواجد فيها. وتهدف الجماعة إلى خلق تناقض حاد بين البنية التحتية لهذه المناطق وبين إمتدادات مؤسسات الدولة فيها، حيث تصبح سلطة الدولة أو من يمثلها محض سلطة زائفة محرومة من بسط نفوذها على هذه المناطق إما نتيجة تراضيها وتوافقها مع الجماعة الإسلامية، أو عن طريق العنف فى حالة تدخل الدولة ضد رموزها ومسئوليها.

والمحور الثانى فى إستراتيجية عمل الجماعة يتمثل فى الإعداد القتالى استعدادا "للجهاد" ضد السلطة القائمة بهدف إسقاطها. ويتم الإعداد لهذا المحور على أكثر من مستوى، فدعائيا يجرى تربية الكوادر المنضمة للجماعة على أساس: إن الحكم القائم كافر لأنه لا يحكم بالشريعة الإسلامية، وإن العمل على إسقاطه هو الخطوة الأولى لإقامة الدولة الإسلامية وعودة "الخلافة الإسلامية" التى هى فريضة على المسلمين، وإن الوسيلة الوحيدة لإنجاز هذا الهدف هى "الجهاد" أى التغيير العنيف والجذرى بالقوة المسلحة.[٩]

وعلى المستوى التنظيمى يجرى تكليف مجموعات من كوادر الجماعة فى كل منطقة على التدريب العسكرى. تمثل هذه المجموعات مجتمعة فى كافة مناطق نفوذ الجماعة الإسلامية نواة "الميلشيا المسلحة" التى ستكون عند بدء الثورة الإسلامية رأس الرمح فى مواجهة النظام، هذا فضلا عن وجود بعض عناصر الجماعة فى المؤسسة العسكرية. تعمل هذه العناصر على دفع الثورة حال قيامها للأمام. وفى نفس السياق يتم الإعداد القتالى، بتدريب المجموعات المختارة فى كل منطقة فى العمل العسكرى عبر تكليفها بمهام تستدعى إستخدام القوة وهى أعمال تتراوح بين مايسمى بالإشراف على "تغيير المنكر" أو تأمين اللقاءات الأسبوعية التى تعقدها الجماعة فى مساجدها أو الإشتباك مع الشرطة إذا تدخلت لوقف نشاطها فى المناطق. من ناحية ثانية وفى نفس السياق الخاص بالإعداد القتالى، بعثت الجماعة بالعديد من كوادرها إلى أفغانستان للمشاركة فى القتال آنذاك مع مايسمى "بالمجاهدين الأفغان". كان ضمن أهداف المشاركة إكتساب خبرات قتالية وهو ماتحقق بصورة كبيرة كما اتضح فى أعمال العنف واسعة النطاق التى شهدتها مصر فى الآونة الأخيرة وقام بها ما عرف "بالأفغان المصريين".

وإجمالا يمكن القول بإن إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية كانت تسير فى خطين متداخلين: الأول بناء النفوذ من أسفل بإستخدام القوة فى أحيان كثيرة والثانى الإعداد القتالى والعسكرى لتشكيلات شبه عسكرية تتبع الجماعة. إن هذه الإستراتيجية تستدعى بالضرورة إرتكاب أعمال عنف واسعة النطاق خاصة ضد المواطنين، فأعمال "تغيير المنكر" – يحتل نسبة ليست يسيرة من عنف الجماعة – تستهدف إقصاء كل الممارسات التى من شأنها إعاقة الجماعة فى بناء نفوذها من أسفل. ولاتألو جهدا من أجل إعداد

---

[٩] وثيقة "حتمية المواجهة"، وإعترافات المتهمين فى قضية العائدين من أفغانستان.

نموذجها الإسلامى فى المجتمع من أسفل وهوالأمر الذى يستدعى بالضرورة إخلاء الطريق من التصورات والقيم المخالفة لنموذجها. كذلك يلاحظ فى أعمال العنف ضد الأقباط أن الجماعة تسعى إلى تجييش بسطاء الناس الذين يسهل إثاراتهم بالنعرات الطائفية ومشاعر الكراهية الدينية عبر الشائعات ونشر بيانات تدعو إلى إيذاء المسيحيين بدعوى مشاركة بعضهم فى ايذاء المسلمين كما حدث فى محافظة المنيا، وعادة ما تنجح الجماعة فى تحريض جماهير عريضة من البسطاء والفقراء وطلاب المدارس على التنكيل بالمسيحيين وتعميق العزلة بينهم وبين جماهير المسلمين، وهو ما يمثل مناخا مناسبا لشيوع خطاب الجماعة الطائفى ويقوى من نفوذهم فى أوساط الناس.[١٠] إن محاور إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية تحفر فى الواقع مجرى العنف الدينى وتستدعية بالضرورة فى سياق محاولة إقامة مجمتعها "الإسلامى" من أسفل.

واذا كانت تلك الإستراتيجية تفسر المشاركة الفعالة لتنظيم الجماعة الإسلامية فى أعمال العنف وإحتكارها لنحو ٩٠٪ من هذه الأعمال التى شهدتها مصر خلال عقدى السبعينات والثمانينات وأونل التسيعنات أيضا، فإن تباين إستراتيجية عمل الجماعة عن إستر ايجية تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" تفسر بدورها ضعف مشاركة التنظيم الأخير فى أعمال العنف.

تتفق كل من الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد فى إتباع منهج إستخدام القوة لتغيير نظام الحكم وإقامة الدولة الإسلامية، إلا أن إسلوب الإعداد لهذا المنهج يختلف بين كل منها.

إستراتيجية حركة الجهاد الإسلامى فى السبعينات والثمانينات

لا ترى حركة الجهاد الإسلامى – على عكس الجماعة الإسلامية – دورا للجماهير فى تحقيق الإطاحة بنظام الحكم، فالتغيير لن يتم إلا عبر المؤسسة العسكرية ومن ثم تركز على إختراق هذه المؤسسه بالإضافة إلى إعداد عسكرى وقتالى للعناصر المدنية التى تتكون منها عضويتها.

---

[١٠] محمد السيد سعيد، "التطور الديمقراطى والضرورات الأمنية، **الأهرام**، ١٩٩٠/٤/٦.

وحسبما يؤكد تنظيم "حركة الجهاد الإسلامى" الذى يقوده أيمن الظواهرى فإن "النظام المصرى مثله مثل كل أنظمة العالم الثالث لايقبل تغييرا إلا اذا جاء من المؤسسة العسكرية".[١١]

فى هذا السياق تؤكد حركة الجهاد أن هناك صعوبة بالغة فى التغيير بواسطة الجماهير، وتدلل على ذلك بنجاح تجربة ثورة يوليو ١٩٥٢، وفشل احداث يناير ١٩٧٧. وتكشف الحركة عن إحتقار بالغ لدور الجماهير فى أى تغيير فضلا عن تسفيه هذه الجماهير بوصفها تملك دوما وعيا زائفا.. وعن هذين التجربتين تشرح "حركة الجهاد" رؤيتها بالتفصيل:

عن التجربة الأولى تقول حركة الجهاد: "لقد عانى الشعب المصرى فى ظل الحكومة الملكية والإحتلال البريطانى، عانى ظلما إقتصاديا وإجتماعيا فضلا عن الظلم السياسى وباتت حتمية تحقيق الإستقلال والعدل الإجتماعى والإقتصادى من البديهيات التى لا يختلف عليها إثنان واعيان، ولكن ماذا فعل هذا الوعى؟

هل حسم قضيتى الإستقلال والعدل؟ بالطبع لا، الذى حسم القضية هو الإنقلاب العسكرى الذى قام به جمال عبد الناصر والذى تحول - صدقا أو كذبا - إلى ثورة بفضل هذا الوعى الجماهيرى".

وتضيف حركة الجهاد: و"هناك تجربة أخرى عكس هذه التجربة وهى من مصر أيضا" تتلخص فى إن الشعب المصرى وعى منذ ١٩٧٧ - وربما قبل ذلك - إن الحكم القائم لايسعى لتحقيق مصالحه ومصالح الطبقة التى يتكون منها وبات بديهيا أن الحكم هو حكم ديكتاتورى تزين بزى الديمقراطية الزائف وهو ينهب ثروات البلاد وأن الحل الوحيد لجميع أزمات البلاد السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية هو إزاحة هذا النظام عن السلطة، ومازال هذا الوعى يزداد حتى الآن ورغم ذلك لم يزح الشعب هذا النظام وقد يعترض قائل بأن البديل غير مطروح ولكننا نقول له كلا إن البديل البسيط الذى يعيه كل الشعب هونظام حكم يقوم على إشراك الشعب سواء كان الديمقراطية الغربية أو الشورى الإسلامية فى الحكم وتحقيق العدالة الإجتماعية والإقتصادية والأصالة الثقافية والحرية بمفهوم يتناسب مع العادات والتقاليد والدين أو الثقافة الوطنية

---

[١١] "معركة الإسلام والعلمانية"، من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى، ص ١٤٥.

كما يسميها البعض وهو بديل الحد الأدنى بالنسبة لبرامج القوى التى تخوض الإنتخابات التشريعية (الأحزاب والناصريون والماركسيون والإخوان المسلمون). فلماذا لم يحقق الشعب - وأى حركة ممن تزعم إنها ستغير عن طريق الشعب - هذا التغيير رغم مرور نحو خمس عشرة سنه على هذا الوعى المتنامى. والإجابة عندنا هى عدم تبنى مبدأ استخدام القوة المنظمة التى هى جوهر العمل السياسى لتحقيق هذا الهدف".[١٢]

إن تنظيم أيمن الظواهرى "حركة الجهاد الاسلامى" يؤكد على أهمية إختراق المؤسسه العسكرية وعلى ضرورة: "إعتماد لهجة خطاب إسلامى موجه للجيش والشرطة فضلا عن السعى الجاد نحو إختراق مؤسساتهما (...) ولا ننسى فى هذا المجال أهمية دور العسكريين فى حركة الجهاد التى تعتمد أساسا على التغيير العسكرى".[١٣]

وفى موضع آخر يؤكد التنظيم على أهمية "إختراق هذه الاجهزة - الجيش والشرطة - ثم تحريكها للسيطرة على مقاليد الحكم".[١٤]

وإذا كانت إستراتيجية "حركة الجهاد" لاترى جدوى من دور الجماهير فى التغيير، بل تحتقر هذا الدور، وإذا كانت تؤكد على ضرورة الإعداد القتالى والعسكرى لعناصر التنظيم مع العمل على إختراق المؤسسه العسكرية التى هى - فقط - قادرة على إجراء التغيير المطلوب، فإن الدواعى التى تفرضها هذه الإستراتيجية هى التركيز على السرية فى العمل وإستبعاد أية أعمال علنية قد تكشف بالضرورة خطط التنظيم العسكرية لذلك لم يكن التنظيم مضطرا للإشتباك مع الدولة فى أعمال عنف أو مع أطراف المجتمع، لأنه من ناحية يركز على السرية فى عمله الداعى لإختراق المؤسسات العسكرية والأمنية، ومن ناحية ثانية لإبتعاده عن العمل فى أوساط الجماهير، وهوما يتنافض تماما مع إستراتيجية عمل الجماعة الإسلامية التى كانت بدورها تؤدى إلى الإشتباك فى أعمال عنف واسعة النطاق.

---

[١٢] **الفتح** (لسان حال حركة الجهاد الإسلامى، تصدر فى بيشاور) العدد ١١ ص ١٢ وما بعدها.

[١٣] "معركة الإسلام والعلمانية"، ص ١٤٥.

[١٤] **الفتح**، العدد ١١، ص ١٤.

ليست إستراتيجية عمل "حركة الجهاد" فقط سببا فى إمتناعهم عن المشاركة فى أعمال العنف على الرغم من إنهم يتبنون خططا عنيفة للتغيير الذى ينشدوه، إنما أيضا لوجود وعى نقدى لدى قادة هذه الحركة لممارسات الجماعة الإسلامية التى تؤدى إلى إشتباكها دوما مع أطراف فى المجتمع والدولة. ونلحظ فى وثائق "حركة الجهاد" رفضا لأعمال العنف التى تقوم بها الجماعة مثل أعمال "تغيير المنكر" أو ضد الأقباط أو مصادمات مع الشرطه، لا ينبع هذا الرفض من "اختلاف شرعى" لهذه الأعمال إنما ينبع من موقف "سياسى" يرى فى هذه الأعمال إهدارا للجهود التى ينبغى حشدها نحو الإستيلاء على السلطة. فالسلطة القائمة هى سبب كل هذه المخالفات الشرعية. فى هذا السياق تقول وثائق حركة الجهاد: "تلفت النظر بشدة إلى أن معركتنا فى جوهرها ليست معركة مع الشرطة كما إنها ليست كذلك معركة مع الواقع الإجتماعى غير الرشيد... لقد تكرس فى واقعنا الإسلامى أنماط محددة للتغيير الإجتماعى كلها تدور حول مواجهة المنكرات المرتبطة بالمعاصى الظاهرة، شرب الخمر.. الفيديو، برغم إن النظرة المستوعبة للتحدى القائم تدعونا إلى تجاوز هذا المنكرات الى ما هو أعم وأشمل".[15]

والموضوع الأعم والأشمل الذى تسعى اليه "حركة الجهاد" هوفى المقام الأول "صراع على السلطة يجب أن تتجة اليه الجهود الرئيسية... كما يجب أن نقرر أن من الأهداف الرئيسية للعلمانية فى إدارة المعركة مع الإسلام السعى إلى تحويل الجهد الإسلامى بعيدا عن السلطة السياسية، ثم إدارة معارك جانبية لاتسمح للجهد الإسلامى بالتفرغ إلى التغيير الشامل".[16]

---

[15] "معركة الإسلام والعلمانية"

[16] نفس المرجع

(٣)

عنف التسعينات وتغيرات في استراتيجيات العمل

منذ النصف الثانى من عام ١٩٩٢ وما بعده، نلحظ بوضوح عدة مؤشرات هامة تمثلت فى شيوع أعمال العنف ضد السياحة فى قنا وأسيوط ثم القاهرة وأسوان والأسكندرية وغيرها. كذلك بروز دور قادة الجماعة فى أفغانستان وأوروبا الحاصلين على لجوء سياسى وجميعهم من أصحاب رؤية تصعيد المواجهة مع الحكم على حساب قادة جناح (الدعوة) الذين دعوا للتهدئة. كما شهدت أحداث العنف تركيزا واضحا على المؤسسة الأمنية ورموز مسئولين فى الدولة من خلال أعمال الإغتيال او الإشتباك المسلح، وشهد عام ١٩٩٣ فقط نحو ٩١ واقعة إشتباك. كما نلحظ تركيزا على مسئولين كبار مثل محاولات إغتيال رئيس الوزراء ووزيرى الداخلية والإعلام، وغيرهم فضلا عن محاولة إغتيال الرئيس مبارك فى سيدى برانى بمرسى مطروح وتفجير موكبه فى صلاح سالم أوائل عام ١٩٩٤. ونلحظ أيضا إنخفاضا حادا فى أعمال العنف التقليدى الخاصة بأعمال "تغيير المنكر". نستدل من ذلك على أن التنظيم يركز جهوده نحو هدف أكبر هو إسقاط نظام الحكم. لقد جاءت التسعينات بمظاهر جديدة لم تشهدها أعمال العنف فى الثمانينات والسبعينات. وتمثلت فيما يلى:

أولا: تصاعد العنف بشراسة بالغة فى عقد التسعينات، فإنتقل بصورة "وبائية" من محافظة لأخرى ولم تخل محافظة لتيار الجهاد نفوذ فيها من أعمال عنف واسعة النطاق. كما تطورت أدوات العنف بصورة غير مسبوقة فمن الأسلحة البيضاء والنارية إلى إستخدام العبوات الناسفة والسيارات المفخخة. كذلك تعددت الأهداف التى طالها العنف، فبالإضافة إلى إستمرار أعمال "تغيير المنكر" والعنف ضد الأقباط طال العنف رجال المؤسسة الأمنية وعلى جميع مستوياتها من مخبرين إلى ضباط كبار، فضلا عن كبار المسئولين مثل محاولات إغتيال رئيس الوزراء ووزيرى الداخلية والإعلام. وشهدت التسعينات لأول مرة أعمال عنف ضد المؤسسة العسكرية حيث وقعت محاولة إغتيال رئيس المحكمة العسكرية التى قضت بإعدام عدد من عناصر تيار الجهاد. وهناك أيضا حادث إغتيال المفكر فرج فودة ومحاولة إغتيال الأديب نجيب محفوظ.

وفوق ذلك طال العنف السياحة والإستثمار خاصة أعمال تفجير البنوك. فى هذا السياق لعب "الأفغان المصريون" وهم عناصر تيار الجهاد القادمون من أفغانستان دورا ملحوظا فى أعمال العنف.

ثانيا: شهدت التسعينات – عكس الثمانينات – مشاركة فعالة من "حركة الجهاد الإسلامى"، تجاوز عدد المتهمين من هذه الحركة ٧٠٠ متهم شاركوا فى الإعداد لأعمال عنف وأبرزها القضية المعروفة بإسم "طلائع الفتح"، ومحاولة إغتيال رئيس الوزراء وحسن الألفى وزير الداخلية. وهو ما عكس تراجعا عن إستراتيجية عمل تنظيم "حركة الجهاد" فى عقد الثمانينات [١]

إن محاولة البحث عن أسباب تصاعد العنف بدءا من النصف الثانى من عام ١٩٩٢، يعود فى تقديرنا إلى "حالة ذهنية" أصابت قيادات تيار الجهاد (الجماعة الإسلامية، حركة الجهاد) فى خارج البلاد. تلك الحالة تمثلت فى أن مزيدا من أعمال العنف سيكون تمهيدا مناسبا لإسقاط نظام الحكم. تبنى هؤلاء القادة تحليلا يقوم على ممارسة أعمال العنف ضد السياحة والتى بدأت فى النصف الثانى من عام ١٩٩٢ مما أصاب أجهزة الأمن والدولة بحالة من الإرتباك والفوضى ودخلت فى مفاوضات مع تيار الجهاد بهدف وقف أعمال العنف ضد السياحة وقد تصورت قيادة الخارج إن ذلك يعد مؤشرا على أن الدولة فى حالة ضعف شديدة الأمر الذى إضطرها للدخول فى مفاوضات مع "المتطرفين" عبر ماعرف بلجنة الوساطة التى شارك فيها عدد من كبار رجال الدين. وعلى هذا الأساس قرر تيار الجهاد تصعيد أعمال العنف أملا فى إسقاط نظام الحكم. جاء ذلك فى سياق عدة متغيرات داخلية طرأت على كل من: الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد وهو ما سنبدأ به الآن ثم نعود لتوضيح تفاصيل (الحالة الذهنية) التى أصابت قادة تيار الجهاد.

فيما يتعلق بالجماعة الإسلامية فإن قرارها بإنشاء الجناح العسكرى المركزى فى نهاية الثمانينات وسيطرة قيادة الخارج عليه مثل أبرز تلك المتغيرات التى طرأت على الجماعة. ولكن كيف حدث ذلك؟

---

[١] أعلنت حركة الجهاد الإسلامى فى بيانات متتالية مسئوليتها عن هذه الأعمال.

كما سبق الإشارة فإن السياسة الأمنية للدولة ظلت طيلة الثمانينات تتعامل مع العنف الدينى بأسلوبين متناقضين، يكمن الأول فى الإتفاقيات السرية والثانى فى عنف مؤسسى واسع النطاق ضد عناصر الجماعة يبدأ - عادة - بعد أن تشعر الدولة بأن إحراجا عميقا أصاب سمعتها وهيبتها. لذلك وكما نلحظ فى بيانات ومنشورات الجماعة الإسلامية أنها تتخذ لهجة تحذيرية واضحة بأنها سترد على عنف الدولة ضد عناصرها بعنف أشد وأنها تعد العدة لذلك. كان ذلك إشارة لبدء تشكيل الجناح العسكرى. ولكن الطريف فى تلك البيانات الصادرة عن الجماعة ضد حوادث عنف قامت بها الدولة مثل قتل وإعتقال وتعذيب الإسلاميين - وهى كلها وقائع ثابتة - أنها تتجاهل إن هذه الإنتهاكات كانت، فى العادة، تتم عقب سيل من أعمال العنف ترتكبها الجماعة ضد الأقباط والمواطنين فيما عرف بأعمال "تغيير المنكر". عنف الدولة لايبدأ عادة إلا عقب إنهيار الإتفاق السرى مع الجماعات وإتساع عنف الجماعة ضد أطراف المجتمع المدنى بصورة تحرج الدولة أو أن يبلغ هذا العنف مداه ليصيب أفرادا فى المؤسسة الأمنية أو رموزا للدولة.

نخلص مما سبق إن عنف الدولة التالى فى العادة لعنف الجماعة لم يكن فى الواقع، كما يتردد كثيرا، سببا فى دفع هذه الجماعة إلى أعمال عنف، إنما يؤدى فقط إلى إتساع دائرته، نتيجة مشاركة الدولة - عبر مؤسساتها الأمنية - بحصة من أعمال العنف غير القانونى ضد هذه الجماعة، وكذلك إمتداد عنف الجماعة إلى الدولة.

مبررات الجماعة فى العنف

وإذا ما إنتقلنا إلى الأسباب، حسبما ترى الجماعة، والتى دفعتها إلى مزيد من أعمال العنف بدءا من النصف الثانى من عام ١٩٩٢، سنلحظ صدور عدة بيانات وتقارير تحذر فيها الجماعة بأن جديدا فى العنف سوف يطرأ على مسيرته.

ففى تقرير للجماعة الإسلامية بعنوان "حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصرى" عددت ماوصفته بأنه أعمال عنف من الدولة تستهدف القضاء على الجماعة، ثم طرحت جملة من الأسئلة حول السلوك المتوقع من الجماعة إزاء الدولة وانتهت إلى أن الجماعة ستتخذ إجراءات جديدة تتلاءم مع الممارسات الجديدة للدولة.

يشير التقرير، الذى جاء بعد إنهيار الإتفاقات السرية وإنفجار المصادمات الواسعة بينها وبين الدولة فى بعض المناطق إلى أن الفترة الأخيرة - بداية التسعينات - إرتفعت

فيها "حدة الصراع بين الشرطة والجماعة الإسلامية إلى درجة خطيرة ربما لم يحدث مثلها من قبل، بلغت ذروتها عندما أعلنت الحكومة ممثلة فى وزير داخليتها سياسة التصفية الجسدية فى المعاملة مع الجماعة الإسلامية (...) وفى ظل هذه الظروف رأت الجماعة الإسلامية عرض قضيتها على الرأى العام اعذارا إلى الله".

وتؤكد الجماعة على أن بداية التصعيد الأمنى: "جاء عقب نشرها لفتوى تحرم مبايعة الرئيس مبارك والدعوة للخروج عليه". وعددت فى تقريرها مظاهر عنف الدولة تجاهها، ولعل أبرزه:

- إقتحام المساجد التى تسيطر عليها والتى بلغت – على حد تقديرها – نحو ٥٠ مسجدا وأكدت على أن عمليات الإقتحام كانت تهدف إلى السيطرة على المساجد لكى تحرم "الجماعة من الانشطة العلنية تمهيدا لإبادتها الكلية ".
- التصفية الجسدية لبعض قيادات الجماعة حيث أشارت إلى سقوط ٢٨ من قيادات الجماعة خلال الفترة السابقة على صدور التقرير فى المناطق التى كان للجماعة نفوذ قوى فيها مثل عين شمس وديروط وغيرهما.
- أعمال التعذيب لأعضاء الجماعة المقبوض عليهم، مؤكدة أن نحو ٨٠٪ من جميع المعتقلين تعرضوا لأنواع عديدة من التعذيب. هذا بالإضافة إلى حملات الإعتقال لعناصر الجماعة فى عدد من المناطق.[٢]

وتؤكد الجماعة الإسلامية على أن أسلوبها فى العمل كان سلميا مثل "عقد المؤتمرات، وتوزيع البيانات، والملصقات، وكذلك الإعتصام والإضراب". وفى تقديرنا فإن هذه الأعمال لم تكن سلمية، فقد كان بعضها مخصصا للتنديد بالأقباط ورددت بعض المظاهرات شعارات معادية لهم، هذا فضلا عن أعمال العنف التى تعتبرها الجماعة عملا "شرعيا" يبيحه لها الشريعة الإسلامية مثل أعمال "تغيير المنكر" بالقوة ضد المواطنين.

لكن... هناك إعتراف واضح من الجماعة بأنها لم تقدم على أعمال عنف ضد الشرطة إلا بعد تدخل الأخيرة، والتى كانت تأتى فى الغالب متأخرة عندما يزداد عنف

[٢] "حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصرى"، صادر عن الجماعة الإسلامية.

الجماعة ضد المواطنين. تؤكد الجماعة: "إن ذلك لاينفى حدوث عدة صدامات فى أماكن كثيرة فى العاصمة ومعظم المحافظات نتيجة إقتحام المساجد ومحاولة منع اللقاءات الأسبوعية التى تعقدها الجماعة الإسلامية.. إلا أنه بإستقراء الصدامات تظهر حقيقة هامة وهى أن الدولة دائما هى التى تبدأ بالصدام أو تسعى لإفتعاله".[٣]

وتبرر الجماعة الإسلامية فى خاتمة تقريرها توجهها الجديد فى عمليات العنف، فتشير بداية إلى إن مواجهات الشرطة تدفعها نحو إحتمالين "الإحتمال الأول: أن الجماعة الإسلامية تحاول أن تلملم أوراقها وتعتزل العمل الإسلامى نهائيا لكى تتحاشى التصفية الجسدية وحرب العصابات التى تشنها الدولة على أعضائها !!!". وعن هذا الإحتمال تقول الجماعة: "إن التاريخ والواقع يشهدان بإستبعاد الاحتمال الاول".

أما عن الاحتمال الثانى، والذى يتمثل فى "أن تمارس الجماعة ألوانا من ردود الأفعال أشد شراسة وعنفا بقصد الحد من غلواء النظام وطغيانه كرد فعل طبيعى ممن أثخنتهم الجراح".[٤] ففى رأيها أن هذا الإحتمال الثانى هوطريقها فى المستقبل، وهوأمر يؤكده التقرير كما يلى:

"١. أنه لايعقل ان تستمر الجماعة فى نفس ردود الفعل التقليدية لاسيما والنظام مستمر فى إبتكار وسائل تعسفية جديدة.

٢.أنه وبفرض تذرع الجماعة بالصبر فهل يضمن أحد الأعمال الفردية التى يمكن أن تنجم عن البطش والتضييق الذى فاق كل تصور".[٥]

يؤكد التقرير أنها قررت أن تمارس نوعا من العنف "أشد شراسة" ردا على ما أسمته بعنف الدولة. لكن هذا النوع من العنف يستلزم بنية تنظيمية تلائمه. لذا إستهدف العنف فى التسعينات ضرب السياحة والإستثمار، والتوسع فى إغتيال رجال شرطة ومسئولين فى الدولة، إضافة إلى ذلك إلحاق العنف بأطراف أخرى مثل المفكرين والأدباء. فى الوقت الذى إستمر فيه العنف ضد الأقباط والذى بدا أنه محاولة لإظهار عجز الدولة عن حماية الأقباط وهو ما يمثل حساسية للدولة خاصة أمام الغرب.

---

[٣] نفس المرجع

[٤] نفس المرجع

[٥] نفس المرجع

فى الواقع حسبما تشير مصادر الجماعة الإسلامية، فإن الإجراءات الجديدة التى أعلنت الجماعة على أنها ستتبعها لممارسة "عنف أشد شراسة" لإجبار الدولة على التوقف عن ملاحقاتها، يتمثل أساسا فى إعادة تشكيل الجناح العسكرى للجماعة والذى كان موجودا فى فترة سابقة على إغتيال السادات ثم جرى تحطيمه عقب أحداث أكتوبر ١٩٨١.

وحسبما توضح وثائق الجماعة الإسلامية فإن إغتيال علاء محيى الدين، المتحدث الرسمى ومسئول الإعلام فى الجماعة، فى سبتمبر ١٩٩٠ كان دافعا لبدء قيام الجناح العسكرى – بصورة مركزية – بأعمال عنف ضد الدولة. كان هذا الإغتيال فى رأى الجماعة علامة فارقة ومنحى جديدا فى حركتها.

ففى أحد الكتيبات التى صدرت عن الجماعة عقب إغتيال علاء محيى الدين تؤكد الجماعة على أن هذا الحادث يسجل "مرحلة خطيرة من مراحل التصعيد المستمر الذى يعكس سياسة النظام قبل الجماعة الاسلامية". وأوضحت الجماعة أن أعمال العنف المحدودة التى قامت بها عقب تقريرها "حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصرى" والذى وصفته بأنه "خطير" لم تلق العناية الكافية ولم يع الحكم مغزاها. تقول الجماعة الإسلامية: "أننا بحاجة لإرسال رسائل جديدة إليه – تقصد الحكم

– تكون أكثر وضوحا وأنجح دواء.. فلنكتب الرسائل المقبلة بالدماء.. ولنرسم السياسات القادمة بالرصاص. وليصل بذلك الصراع إلى مرحلة جديدة من مراحله الأخيرة".[٦]

فى هذا السياق جاء حادث إغتيال الدكتور رفعت المحجوب فى أكتوبر ١٩٩٠ كرد على حادث اغتيال علاء محيى الدين. ويعد إغتيال المحجوب بداية عمل الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية. وقد كشف هذا الحادث عن جرأة وكفاءة فى التخطيط والتنفيذ، وهو ما كان مؤشرا واضحا على أن الجناح قد أكتسب مهارات عسكرية لم تكن متوافرة من قبل لدى الجماعة الإسلامية.

فبعد أن تجددت أحداث العنف على نطاق واسع فى نهاية الثمانينات وأوائل التسعينات، قررت الجماعة إنشاء جناحها العسكرى بصورة مركزية مرة أخرى. وقد تشكل هذا الجناح بتجميع "مجموعات التأمين" فى المحافظات المختلفة. كانت "مجموعات التأمين" شبه العسكرية التى جرى تأسيسها فى المحافظات التىتتواجد فيها الجماعة، تتولى الإشراف على أعمال "تغيير المنكر" والقيام ببعض أعمال العنف ضد الأقباط وحماية العمل العلنى للجماعة مثل الندوات والتظاهرات واللقاءات الأسبوعية.

ومع تأسيس الجناح العسكرى أصبح التنظيم يجمع بين السرية والعلنية، وأصبح له بنيتان تنظيميتان: **الأولى**.. خاصة بأعمال عمل الدعوة فى المساجد والأنشطة الإجتماعية وغيرها من الأعمال العلنية التى تهدف إلى تقوية الجماعة جماهيريا وسياسيا فى المناطق التى تتواجد فيها، بالإضافة إلى تنشيط عملية العضوية والتجنيد.

والثانية.. خاصة بالبنية السرية وضمت بجانب الجناح العسكرى، الذى سنورد أهم ملامحه، ما يسمى بقسم الإعلام والنشر الذى كون بدوره شبكة الإتصال وإصدار وتوزيع المنشورات.

وفيما يبدو فإن القسم الإعلامى عمل بشكل وثيق مع الجناح العسكرى حيث لوحظ تزامن صدور بيانات تعلن فيها الجماعة مسئوليتها عن أعمال العنف التى قام بها الجناح العسكرى.

---

[٦] كتيب بعنوان، "لا.. لن أموت"، بمناسبة مصرع علاء محيى الدين، صادر عن الجماعة الإسلامية.

الدور الوظيفى للجناح العسكرى فى الجماعة الإسلامية

إختلفت وظيفة الجناح العسكرى فى الفترة الأولى (الثمانينات) عما كانت عليه فى الفترة الثانية (التسعينات). حيث كانت وظيفته القيام بأعمال "عنف منضبط" وكنوع من الردع لجهاز الشرطة لإجباره على التراجع عن مهاجمة معاقل الجماعة الإسلامية، على أن تلتزم الخلايا العنقودية لهذا الجناح والتى جرى توزيعها جغرافيا على مناطق نفوذ الجماعة، بالقيام بأعمال الردع فى المنطقة التى يضغط فيها الأمن فقط. وهو ما يفسر إقتصار عمليات العنف التى يقوم بها الجناح العسكرى للجماعة على مناطق بعينها دون أن تمتد إلى مناطق أخرى من نفوذ الجماعة طالما لم تشهد هذه المناطق أية توترات أمنية، حتى عمليات الإغتيال التى إستهدفت رجال الشرطة كانت تتم بواسطة خلايا تتبع الجناح العسكرى فى مناطق عمل رجال الشرطة.

وبجانب قاعدة "العنف المنضبط" والمحدد بهدف الضغط على الشرطة وإجبارها على التراجع، هناك أيضا قاعدة "العنف المحدد جغرافيا". ويمكن التأكيد على صحة هذا التحليل من خلال دراسة نماذج من المناطق التى شهدت أعمال عنف.

ففى مدينة إسنا بمحافظة قنا قامت الجماعة الإسلامية فى عام ١٩٩٢ بعدة عمليات عنف ضد مواطنين فيما يعرف بأعمال "تغيير المنكر"، منها الإعتداء على فرقة فنون شعبية وإلقاء مواد كيماوية على بعض الفتيات لعدم إرتدائهن ملابس إسلامية (الحجاب) وكذلك تحطيم "موالد" بالقوة. تصاعدت أعمال العنف هذه بصورة كبيرة مما أحرج أجهزة الأمن وإضطرها للتدخل. إعتقلت أجهزة الأمن عددا من أعضاء الجماعة الإسلامية وتعرضوا للتعذيب، وأشيع أن أحدهم توفى نتيجة التعذيب. وردا على ذلك قامت خلايا من الجناح العسكرى بإغتيال مخبر سرى فى ٢٧ ابريل عام ١٩٩٢. ردت الشرطة بحملات واسعة النطاق ضد عناصر الجماعة الإسلامية. وإنحصرت المواجهات بين الشرطة والجماعة داخل مركز إسنا ولم تشارك تشكيلات الجماعة الإسلامية فى المراكز الأخرى بالمحافظة فى أعمال عنف مساندة لأعضائها فى إسنا. ولم يندلع العنف فى بقية مراكز المحافظة إلا بعد نشوب مواجهات بين الجماعة فيها وبين الشرطة لأسباب لا علاقة لها بما كان يحدث فى إسنا. ذات السيناريو نلاحظه أيضا فى عمليات العنف التى شهدتها مدينة ديروط بمحافظة أسيوط، فعلى الرغم من نشوب العنف الدامى بين الشرطة والجماعة فى ديروط عقب مصرع ١٤ مسيحيا فى

قرية صنبو فى مارس ١٩٩٢ وإستمر لفترة طويلة.[٧] فإن المراكز الأخرى بأسيوط التى تتمتع فيها الجماعة بنفوذ قوى لم تشارك فى أعمال العنف. ولم يمتد العنف إلى بقية مراكز المحافظة إلا بعد عام شنت فيه الشرطة حملات عنيفة سقط فيها عشرات القتلى من عناصر الجماعة.

لذلك كانت قاعدتا "العنف المنضبط" و"العنف المحدد جغرافيا" أبرز ضوابط عمل الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية. كانت هاتان القاعدتان متعلقتين بوظيفة خلايا الجناح فى المحافظات التى كانت مدعوة للمشاركة فى أعمال عنف إذا ما تعرضت مناطقها لضغط أمنى.

يخرج عن نطاق تلك القاعدتين عدة عمليات وقعت فى قلب القاهرة قام بها الجناح العسكرى بصورة مركزية شاركت فيها عناصر من محافظات مختلفة ولم يشارك فيها عناصر قاهرية. أولى هذه العمليات كانت عملية اغتيال رفعت المحجوب. وقد تلى عملية إغتيال المحجوب عدة عمليات داخل القاهرة مثل إغتيال فرج فودة فى يونيو ١٩٩٢ وما أعقبها من عمليات مثل ضرب السياحة والإستثمار والتوسع فى الإغتيالات ضد كبار رجال شرطة وغيرها تمت هذه الأعمال جميعها خارج نطاق قاعدتى "العنف المنضبط" و"التخصص الجغرافى". ووفقا لإعترافات المتهمين فى هذه القضايا فقد جرى التخطيط والتنفيذ من قبل القيادة المركزية للجناح العسكرى. فى عملية إغتيال المحجوب كانت العناصر المنفذة من محافظات مختلفة منها (المنيا، الفيوم، أسيوط، سوهاج، الجيزة). والنتيجة التى نستخلصها هى أن عمليات العنف التى تتم ضد مسئولين كبار فى العاصمة تكون من مسئولية القيادة المركزية للجناح.

هذا الوضع التنظيمى المعقد للجناح العسكرى، الذى يعمل على مستويين: عنقودى حيث هناك خلايا تعمل بصورة محلية فى المحافظات التى تتعرض لضغوط أمنية، ومركزى حيث تدار عمليات عنف ضد قيادات ورموز منتقاة، أربك إلى حد كبير الأجهزة الأمنية وظهرت هذه الأجهزة عاجزة عن ملاحقة هذه الضربات الواسعة والممتدة جغرافيا.

---

[٧] تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، بعنوان "المذبحة الطائفية فى ديروط" مجموعة تقارير المنظمة المصرية عام ١٩٩١.

وخلال الفترة التى بدأ فيها الجناح العسكرى العمل بصورة مركزية ومحلية إرتفع عدد القتلى من الشرطة مقابل إنخفاض عدد الضحايا برصاص الشرطة لأول مرة منذ عام ١٩٨١ فى أحداث المنصة الشهيرة. قتلت الجماعة ٢٧ شخصا من ديسمبر ١٩٩١ . إلى يونية ١٩٩٢ فى حين كان عدد القتلى على يد الجماعة فى عام ١٩٩٠ فى ذات الفترة اثنين فقط. كذلك إرتفعت نسبة القتلى نتيجة أعمال تصفية جسدية مباشرة والتى إضطلعت الجماعة الاسلامية بالنصيب الأوفر من المسئولية عنها. فى عام ٩٠ سقط على يد الشرطة (٢٠ ضحية من ٢٢) أى بنسبة ٩٥٪، خلال عام ١٩٩٢ كان للإسلاميين الدور الأول فى عمليات التصفية الجسدية حيث تتحمل نحو ٩٥٪ من هذه الأعمال.[٨]

السياحة والإستثمار

زاد من إرتباك أجهزة الأمن قيام الجماعة الإسلامية بأعمال عنف ضد أهداف جديدة لم تكن فى الحسبان، مثل الأعمال التى إستهدفت السياحة والإستثمار. وفى الواقع فإن أحداث ضرب السياحة كانت محاولة من الجماعة لوقف الهجوم الأمنى بعد أن تلقت عدة ضربات مؤثرة فى عدة مناطق، لكن هذه المحاولة أربكت الدولة وأفقدتها اتزانها لفترة ليست قصيرة إستغلتها الجماعة فصعدت من أعمال العنف.

وإذا ما عدنا إلى بداية أعمال العنف ضد السياحة نجد إنها وقعت فى أكثر حلقات الجماعة الإسلامية ضعفا حيث قامت عناصر من الجماعة فى يونية ١٩٩٢ بإلقاء عبوة ناسفة على معبد الكرنك. والجماعة الإسلامية فى قنا - حيث يوجد معبد الكرنك - كانت قد فقدت فعاليتها بعد الحملة الأمنية الكبيرة عقب إغتيال الجماعة لمخبر سرى فى إبريل من نفس العام (١٩٩٢). ولم تقدر على تحمل الضغط الأمنى منذ إبريل (اغتيال المخبر) وحتى يونية (بدء اعمال عنف السياحة)، فتساقطت القيادات سريعا فى يد أجهزة الأمن وأغلقت مساجد الجماعة، وبدا الجناح العسكرى هناك عاجزا عن الرد بفاعلية.

إن عجز الجناح إزاء الضغط الأمنى، هز صوورته الزاهية فى ذهن أعضاء الجماعة الذى كان يوصف لديهم بأنه "الذراع الطويلة" للجماعة. وتكرر هذا العجز أيضا فى

---

[٨] تقرير المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، بعنوان "العنف الدموى فى مصر" صادر فى ١٩٩٢/٩/١٤.

ديروط، حيث لم يتمكن حسبما كان مقدرا له أن يوقف الحملات الأمنية المتسارعة بعد أحداث المذبحة الطائفية التى قامت بها الجماعة فى مارس ١٩٩٢ قتلوا خلالها نحو ١٤ مسيحيا. وإعتقلت على إثرها قيادات الجماعة فى ديروط. وأصبح الجهاز محل تساؤل بدلا من الإعجاب والزهو الذى حظى بهما خاصة عقب عمليته "الجريئة" فى حادث إغتيال رفعت المحجوب فى أكتوبر ١٩٩٠ وبعد المكاسب التى حققها للجماعة الإسلامية فى المحافظات، حيث إنتعش العمل العلنى للجماعة فى ظل حماية جهازها العسكرى. وعادت الدولة – بعد عملية إغتيال المحجوب وبعض المجابهات التى قامت بها ردا على هذه العملية – إلى أسلوبها التاريخى فتركت للجماعة حرية الحركة فى كافة المحافظات، وعلى الرغم من أن هذه الجماعة أعلنت فى بيانات وتقارير صحفية مسئوليتها عن قتل المحجوب. وليس هذا فقط بل لم تلعب الدولة دورا فى حماية المجتمع من عنف هذه الجماعة وخاصة أعمال "تغيير المنكر" والعنف ضد الأقباط التى عادت بتوسع مذهل.

لكن هذا النجاح الذى حققه الجناح العسكرى فى عملية إغتيال المحجوب عام ١٩٩٠، قابله فشل فى عمليتى إسنا وديروط فى عام ١٩٩٢ مما دفع الجناح العسكرى فى محاولة لإعادة نفوذه أن يتوجه بأعمال عنف ضد السياحة. إستهدفت هذه العمليات إحداث نوع من الضغط السياسى على الدولة لما تمثله السياحة كمصدر هام للدخل القومى فى ظل الأزمة الإقتصادية الراهنة. كما إستهدفت تشتيت جهود الأمن بفتح جبهة جديدة فى الصراع يحتاج تأمينها أعدادا ضخمة من قوات الشرطة، الأمر الذى يؤدى إلى خلخلة قبضة الأمن على مناطق قنا وديروط.

ولم تكن، إذن، مصادفة أن تبدأ عمليات العنف ضد السياح فى محافظة قنا ثم أسيوط. وأن يتكرر الوضع فى منطقة إمبابة عقب الحملة الأمنية فى ديسمبر ١٩٩٢، حيث شهدت منطقة الهرم، التى يجمعها وإمبابة محافظة الجيزة، أحداث عنف ضد السياحة. وفيما يبدو فإن الجناح العسكرى ظل أمينا لقاعدة "التخصص الجغرافى" حيث وقعت أعمال العنف ضد السياح فى المحافظات التى شهدت توترا أمنيا بينما لم تشهد محافظات المنيا وسوهاج وأسوان أية أعمال عنف تستهدف السياح رغم اكتظاظها بهم. لكن بعد مقتل ٩ من أعضاء الجماعة فى أسوان ١٠ مارس ١٩٩٣ فإنها شهدت أعمال عنف ضد السياح هناك.

لكن موقف الجماعة الإسلامية من أحداث الإعتداء على السياحة كان مثيرا للانتباه، فبعض تصريحات صادرة عن الجماعة تؤكد وبعضها ينفى مسئوليتها عن هذه الأحداث. فتصريحات المتحدث الرسمى بإسم الجماعة الإسلامية والتى طيرتها وكالات الأنباء ونشرتها جريدة **الوفد** فى ١٠و ٢٣ أكتوبر ١٩٩٣، تقر بمسئولية الجماعة عن أحداث إطلاق النار على باصات السياحة وتضع شروطا لتوقف الجماعة إعتداءاتها على السياح وهى: "الإفراج عن قيادات الجماعة المعتقلين.. ووقف التعذيب الذى يتعرضون له فى السجون.. والسماح للجماعة الإسلامية بممارسة نشاطها فى المساجد..". لكن بيانا آخر نشرته جريدة **الشعب** فى ٢٣ ديسمبر عام ١٩٩٣ صادر أيضا عن الجماعة الإسلامية نفت فيه مسئوليتها عن أحداث السياحة وأن المسئولين عنها "مجموعات من الشباب صغير السن فى الجماعة الإسلامية تتصرف بشكل فردى بعد أن إعتقلت قياداتها ". وطالبت الجماعة الدولة بالإفراج عن قيادات الجماعة لتتمكن من إعادة السيطرة على العناصر المسئولة عن أحداث السياحة، وأن الإعتداء على السياح ليس من سياستها.

هذه البيانات المتناقضة كانت مؤشرا على وجود صراع داخل الجماعة الإسلامية بين جناح الدعوة وبين الجناح العسكرى. ووفقا للمعلومات المتوافرة لدينا فإن قيادة جناح الدعوة والموجودة بمحافظة المنيا آنذاك، هى التى أصدرت البيان الذى نفى مسئولية الجماعة عن أحداث السياحة، وهذه القيادات سعت منذ تصاعد أعمال العنف بين الشرطة والجماعة فى أسيوط إلى تهدئة الأوضاع. حيث ترى هذه القيادات أن صراعا شاملا مع الدولة لن يكون فى صالح الجماعة الإسلامية فى هذه اللحظة، وإن أعمال العنف ضد السياح ستعجل بالصراع الشامل.

وربما يفسر هذا التحليل حالة الهدوء الأمنى التى اتسمت بها بعض المحافظات التىكان للجماعة الاسلامية تواجدا ملموسا ونفوذا قويا فيها مثل محافظات المنيا وسوهاج وأسوان. فلم تبدأ أعمال عنف فى أسوان إلا بعد مارس ١٩٩٣، أما فى المنيا فبدأت فى ابريل ١٩٩٤ وفى مركز واحد هوملوى، بينما فى سوهاج لم تبدأ أعمال عنف حتى نهاية ١٩٩٤. نلاحظ أن المنيا لم تشهد سوى ٣ وقائع عنف من ١٠٣ حوادث عنف شهدتها مصر خلال عام ١٩٩٢، كما شهدت سوهاج واقعتين فقط وشهدت أسوان ٣ وقائع خلال نفس العام. شهد عام ١٩٩٣ – وهوعام العنف – ١٢٨

واقعة عنف، ولم تشهد المنيا وسوهاج أية أعمال عنف خلاله.[9] فى حين لم تتصاعد أعمال العنف فى المنيا إلا بعد حملة الإعتقالات ومقتل عدد من أعضاء الجماعة بدءا من إبريل ١٩٩٤.

إن مثل هذه الصراعات يتوقع حدوثها بين التيارات المستعجلة للعنف "جناح عسكرى" وبين التيارات الداعية إلى تأجيله أو ضبطه كذلك فإن التوترات الأمنية تكون أحيانا عاملا مؤثرا على ذوبان التماسك التنظيمى. وقد تكررت هذه الصراعات تاريخيا بين الجناح العلنى الإخوان وجناحها العسكرى (الجهاز الخاص) فى فترتين: الأولى فى نهاية الأربعينات عقب إغتيال المستشار الخازندار وتفجير محكمة الإستئناف وقد وصف حسن البنا القائمين بهذه العمليات بأنهم "ليسوا اخوانا وليسوا مسلمين" كما تكرر صراع مشابه أثناء تولى حسن الهضيبى منصب المرشد على الجهاز السرى بهدف حله أو تلجيمه فى أسوأ الظروف. والثابت تاريخيا أن عملية الإغتيال الفاشلة ضد جمال عبد الناصر فى ميدان المنشية والتى نفذها الجناح العسكرى للإخوان لم تكن بموافقة المرشد أو الجناح العلنى للجماعة.

لكن طلعت فؤاد قاسم، المتحدث بإسم الجماعة الإسلامية، نفى حدوث هذه الإنشقاقات وأكد على أن "الجماعة لم تشهد أية انشقاقات أو خلافات فى جميع مستوياتها التنظيمية أو الجغرافية. وعدم مشاركة بعض المحافظات فى أحداث ضرب السياحة فذلك يرجع إلى أن وقت المواجهة الشاملة (!!) لم يحن بعد، فجميع هذه الأحداث مجرد تمهيد (!!) وبالتالى من مصلحتنا فى هذه المرحلة ألا يكون هناك تضييق على كامل المحافظات التى نتواجد فيها.. أن عدم مشاركة بعض المحافظات كسوهاج والمنيا وغيرها، جاء لقرارنا الخاص داخليا، وعدم المشاركة يأتى ضمن خطة عمل الجماعة وليس تعبيرا عن خلاف".[10] لكن هذا النفى الذى جاء على لسان طلعت فؤاد قاسم، رغم عدم صحته كما سنرى، يعكس أن قيادة الجماعة وعملها أصبحا فى يد قادة الخارج، إذ أن أعمال العنف ضد السياحة إستمرت وعلى نطاق واسع وبدعم من قيادات الخارج رغم تبرم قيادات الجناح العلنى.

---

[9] حصر أجريناه من خلال جداول أعمال العنف، الواردة فى التقرير الاستراتيجى العربى لعام ١٩٩٢،١٩٩٣.

[10] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

الحالة الذهنية

توهم قادة الجماعة فى الخارج أن أحداث السياحة وما صاحبها من أعمال عنف تعكس قوة وقدرة الجناح العسكرى للجماعة، فقرروا – قادة الخارج – تصعيد أعمال العنف على أوسع نطاق. يفسر هذا إرسال مجموعات متتالية من عناصر الجماعة من بيشاور لتنفيذ سياستهم فى تصعيد أعمال العنف. لقد كان الشعور الطاغى لدى هؤلاء القادة بأن الدولة تعانى من ضعف وأنه يمكن إسقاط النظام الحاكم تحت ضغط ضربات السياحة المتوالية. وفى هذا السياق استمرت أحداث العنف ولم تقتصر على السياحة فقط بل إمتدت إلى الإستثمارات حيث شهدت القاهرة وأسيوط ١٠ أعمال عنف ضد هذه البنوك. لقد جاء هذا التنوع فى أعمال العنف بأوامر مباشرة من قيادات الجماعة فى الخارج وخاصة فى أفغانستان آنذاك وأعلن المكتب الخارجى للجماعة الإسلامية من مدينة بيشاور على الحدود الأفغانية الباكستانية فى بيان معنون "الرصاص بالرصاص قصاص" أن الأهداف القادمة لأعمال العنف هى الاستثمارات "المصرية والعربية والأجنبية". ودعا البيان "المستثمرين المصريين والعرب والأجانب إلى إنهاء إستثماراتهم فى أقرب وقت" وطالب "الدول العربية والأجنبية أن تطلب من رعاياها فى مصر مغادرتها فورا.." وقد أذاع هذا البيان الـ **B.B.C** ووكالة ***رويتر*** فى ٥ مارس ١٩٩٤..

تصاعد دور القيادة العسكرية فى الخارج

لم يكشف حادث إغتيال رفعت المحجوب فقط التطور فى القدرات العسكرية للجماعة الإسلامية، انما كشف ايضا بروز دور قيادات الجماعة المعروفين بإسم "الإخوة الكبار" والموجودين فى أفغانستان، وسنلحظ بعد قليل أن دور قيادة الخارج من خلال إدارة العمليات المركزية للجناح العسكرى كان على حساب قيادة الجناح العلنى فى الداخل. كما أن مستوى تصعيد العنف فى التسعينات كان وفق خطة وضعتها هذه القيادات، فإغتيال المحجوب لم يكن سوى البداية.

قرر قادة الجماعة الإسلامية فى بيشاور إغتيال رفعت المحجوب ردا على إغتيال أجهزة الأمن المصرية للمتحدث الرسمى للجماعة الإسلامية الدكتور علاء محيى الدين. وكشفت إعترافات المتهمين فى قضية إغتيال المحجوب عن دور قادة الجماعة الإسلامية فى أفغانستان. حيث أقر المتهم الرابع فى هذه القضية، محمد النجار بأنه

ومعه المتهمون علاء نصر ومحمد صلاح وممدوح على يوسف شاركوا فى عملية الإغتيال بعد أن تلقوا تدريبا فى معسكر الجماعة الإسلامية فى أفغانستان. وإن قادة الجماعة هناك كلفوهم بهذه العملية ردا على إغتيال الدكتور علاء محيى الدين. وتمثل عملية إغتيال المحجوب أول محاولة لقادة الجماعة فى بيشاور لتنفيذ عملية عنف داخل مصر، فلم تكن أجهزة الأمن حتى هذا التاريخ على علم بدور هؤلاء القادة أو أسمائهم أو أماكن تواجدهم.

كما كشفت المعلومات عن أن هؤلاء القادة يشكلون محكمة شرعية تنعقد هناك فى بيشاور وتقرر أعمال العنف والأهداف المنتقاة. وتتشكل هذه المحكمة من ثلاثة هم: محمد شوقى الإسلامبولى وطلعت فؤاد قاسم المتهم الحادى عشر فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١ وعبد الآخر حماد، وهومن كبار الدعاة فى الجماعة الإسلامية وله كتب عديدة توضح فكر الجماعة. بعد أن تصدر هذه المحكمة قرارها، يأتى دور المسئولين العسكريين للتخطيط لأعمال عنف وهم: رفاعى أحمد طه، هارب منذ قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١ وهو أول من أسس الجناح العسكرى للجماعة الاسلامية فى مصر. وثانى المسئولين العسكريين هو محمد حمزة، هارب أيضا من قضية الجهاد ويعد نائب المسئول العسكرى الأول للجماعة. بعد ذلك يأتى دور القيادة العسكرية فى الداخل - مصر - حيث تولى هذه المسئولية طلعت ياسين همام، والأخير يتولى الجناح العسكرى للجماعة الإسلامية منذ هروب رفاعى أحمد طه، وكان دائم التنقل بين محافظات مصر المختلفة وبين بيشاور والسودان وكان بالنسبة لأجهزة الأمن المصرية محض شبح صعب المنال إلى أن قتل فى إبريل عام ١٩٩٤.[١١]

وقد أصدرت المحكمة العسكرية أحكاما بإعدام جميع أعضاء المحكمة الشرعية والمسئولين العسكريين - فيما عدا عبد الآخر حماد - فى نهاية عام ١٩٩٢ فى قضية "العائدون من أفغانستان".

لقد كان ملاحظا أن هذه القيادة لاتضع "البيض فى سلة واحدة"، بمعنى إنها لا ترسل جميع العناصر الموجودة لديها مرة واحدة. فعقب إعتقال مجموعة "العائدون من أفغانستان" فى أغسطس ١٩٩٢ بعثت بمجموعة "القصاص العادل" خلال عام ١٩٩٣،

---

[١١] تنشر مجلة **المرابطون** (لسان حال الجماعة الإسلامية والتى تصدر فى بيشاور) الأحكام المتعلقة للمحكمة الشرعية ومنها مثلا ما نشرته فى حلقات مختلفة من حيثيات الحكم على وزير الداخلية عبد الحليم موسى. الأعداد ٩ و١٠/١١ و١٢.

وبعد إعتقال هذه المجموعة الأخيرة بادرت بإرسال مجموعات أخرى، وهو ما يعكس أن قيادات الخارج تريد أن تحافظ على معدل ثابت من أعمال العنف من خلال إرسال مجموعات متتالية.

ومن الناحية التقنية نلاحظ فى أعمال العنف التى وقعت خاصة فى عام ١٩٩٣ وما بعدها إستخدام مادة "تى. إن. تى" شديدة الإنفجار مع جهاز "تايمر" لضبط وقت إنفجارها مثل محاولات ضرب البنوك. وكان هذا الأسلوب مؤشرا على القدرة التسليحية للجناح العسكرى، والذى جرى إمداده بطاقات بشرية مدربة وأموال قادمة من بيشاور ومن قادة الجماعة فى الخارج. وفى سياق الحالة الذهنية التى أصابت قادة الجماعة فى الخارج حول نصرهم الوشيك على نظام (الحكم الضعيف)، تصاعد دورهم الإعلامى وشهدت تلك الفترة التى بدأت مع النصف الثانى من عام ١٩٩٢، سيلا من البيانات التى أرسلت لوسائل الاعلام بخصوص أعمال العنف من قبل الجماعة (٢٧ بيانا فقط امكن حصرها) بهدف الضغط الإعلامى خارجيا وداخليا. ولقيت هذه البيانات تغطية واسعة فى وسائل الإعلام خاصة الاجنبية. ويبدو أن الهدف كان إظهار ضعف النظام وعدم قدرته على التماسك فى مواجهة عمليات الجماعة ومن ناحية ثانية تأكيد قوتهم العسكرية أمام المواطنين بالإعلان عن أعمال العنف التى يرتكبونها. وقد لوحظ على هذه البيانات تكرار تعبيرات تعكس بوضوح تلك الأهداف، منها مثلا قولهم" قامت مفرزة من قواتنا المسلحة بعدة عمليات.." أو "تمكنت مفرزة من مجاهدى العاصمة من زرع قنبلتين..".

عكست هذه المؤشرات بوضوح تحولا طرأ على حركة الجماعة الإسلاميه، فبدلا من الضغط على النظام لتخفيف قبضة الأمن فى بداية أعمال ضرب السياحة أصبح واضحا أنها تسعى لكى تكون بديلا للحكم القائم وأنها تهدف لإسقاطه، تحت تأثير الحالة الذهنية التى أصابت قادة الجماعة فى الخارج.

عودة لإستراتيجية "حركة الجهاد"

نجد صدى هذا التحول فى فكر الجماعة عند "حركة الجهاد الإسلامى" عبر مستويين:

الأول: بدء مناقشات حول وحدة تنظيمى "الجماعه الإسلامية" و"حركة الجهاد الإسلامى" بهدف إنجازها سريعا. أكد ذلك رسالة من عبود الزمر أحد رموز حركة

الجهاد، وكرم زهدى أحد قادة الجماعة من داخل سجن طرة تطالب كوادر التنظيم بضرورة العمل المشترك. وأكد ذلك أيضا طلعت فؤاد قاسم، المتحدث بإسم الجماعه، فى مقابلة أجريناها معه فى الدنمارك فى سبتمبر ١٩٩٣. قال قاسم: "أن هناك محاولات متعددة من أجل الوحدة وبذلنا جهود عديدة، وقطعنا شوطا كبيرا فى هذا الصدد".[١٢] وعلى ذات المنوال أكد أيمن الظواهرى فى حديث صحفى: "هناك حديث عن التوحد بين الجماعات ذات الثقل وكيف يمكن أن يصلوا إلى وحدة العمل الإسلامى".[١٣]

الثانى: أن السعى للوحدة من قبل تنظيمى تيار الجهاد رغم إختلافهما فى أسلوب العمل يعكس فى تقديرنا إقتناع حركة الجهاد بأن أعمال العنف التى قامت بها الجماعة ستؤدى إلى إنهيار نظام الحكم. وفى هذا السياق قررت حركة الجهاد أن تشارك بفاعلية فى أعمال العنف بدءا من عام ١٩٩٣ ولأول مرة منذ عام ١٩٨١. ونفذت عمليات عديدة أبرزها محاولات إغتيال رئيس الوزراء د.عاطف صدقى ووزير الداخلية حسن الألفى التى أعلنت مسئوليتها عنهما.

إن مشاركة حركة الجهاد فى أعمال العنف كان يعكس نفس "الحالة الذهنية" التى أصابت قادة الجماعة الإسلامية بأنهم على وشك الإستيلاء على الحكم وجاءت أعمال العنف من قبل الحركة تعبيرا عن إستراتيجيتهم الرامية الى خوض معركة شاملة ضد الحكم بهدف إسقاطه وليس القيام بأعمال محدودة أو أعمال عنف ضد مواطنين أو أقباط وغيرها التى كانت مثارا للإنتقادات التى وجهتها حركة الجهاد والجماعة الإسلامية.

فى هذا السياق جرى تكليف أبرز خلايا حركة الجهاد الإسلامى وهى "طلائع الفتح" بالمشاركة فى أعمال العنف، وقد ضمت هذه الخلايا نحو ٧٠٠ شخص. ونجد فى إعترافات المسئول الأول عن خلايا "طلائع الفتح" بعد القبض عليه، ما يؤكد صحة تحليلنا القائم على إن "حركة الجهاد" رأت فى أعمال العنف التى قامت بها الجماعة الإسلامية ورد فعل الدولة تجاهها أن الدولة تعانى من حالة ضعف ومن ثم فأن المشاركة فى أعمال العنف بجانب الجماعة الإسلامية من شأنه التعجيل بوقوع تغيير جذرى.

---

[١٢] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

[١٣] حوار مع د. أيمن الظواهرى.

لذلك فإن "حركة الجهاد" – وفقا لإعترافات قائد "طلائع الفتح" – أجرت تعديلا على جوهر إستراتيجيتهم للإستيلاء على الحكم للتعامل مع الواقع الجديد الناجم عن أعمال عنف الجماعة الإسلامية. يتمثل هذا التعديل أساسا فيما يتعلق بتركيز التنظيم على عملية إختراق المؤسسة العسكرية التى جرى التأكيد على أهميتها، وعلى الرغم من أن الحديث عن هذا الأختراق يتردد منذ سنوات طويلة مضت فإن هذه المسألة ظلت نظرية الى حد كبير، حيث لم يتمكن التنظيم من تجنيد عدد يعتد به من العسكريين. لكن حتى على المستوى النظرى جرى تعديل، فما هى مبررات ذلك.

يقول عبد الحميد حب الله المتهم الأول فى قضية طلائع الفتح: "كان عندى نية لضم عسكريين إلى الجماعة – طلائع الفتح – بإعتبار أن العسكريين قطاع من المجتمع لابد ان يكون له دور كبير فى التغيير على أساس أن الجيش له صفات الفئة المنظمة المدربة وهو ما يتفق مع توجه الجماعة العسكرى أى خط الجهاد لتغيير نظام الحكم وإقامة الدولة الإسلامية (٠٠٠) لكن طبيعة عمل الضباط والقيود التى تحوطهم من بعد أماكن عملهم عن المدينة، يجعل من العسير قيام تنظيم عسكرى فى الجيش بدون كشفه (٠٠٠) لذلك فلابد لكى نضم عسكريين إلى صفوف الحركة الإسلامية أن تكون نفسها أثبتت إرتفاع مستوى أدائها العملى".

وهذا الإرتفاع فى الأداء سيكون عبئه على المدنيين فى التنظيم كما يرى عبد الحميد حُب الله من خلال ممارستهم لأعمال عنف واسعة النطاق، لذلك قرر قائد "الطلائع" عدم ضم العسكريين حتى يحين "لحظة الحسم" وهى لحظة الثورة الإسلامية.. ووفقا لإعترافات عبد الحميد حب الله فإن لحظة الحسم سيسبقها "شن حرب عصابات مضغوطة من الناحية الزمنية ومنتقاة من ناحية الضربات النوعية المكثفة وذلك يحقق عدة فوائد لإهدار هيبة النظام والتحريض على الثورة ضده واستنفار كافة القوى المناوئة للنظام ومحاولة جذبها لصفوف الثورة (..) بعد ذلك وأيضا فى خلال فترة حرب العصابات يتم إشعال شرارات التمرد الجماهيرى عن طريق البيانات الثورية والتحريض على الإضرابات والتظاهرات وسائر وسائل المقاومة الشعبية ويكون توقيت ذلك موازا لتوقيت حرب العصابات".[١٤]

---

[١٤] إنظر تحقيقات نيابة امن الدولة مع المتهم الأول فى قضية طلائع الفتح الجزء الأول.

ويضيف حب الله: "عند الوصول إلى اللحظة المناسبة التى يكون قد تحقق فيها عدة أشياء على المستوى الشعبى يكون هناك شعور جارف ويقينى أن هناك ثورة قادمة ويكون هناك تجاوب كبير مع أهدافها ومبادئها (..) وبالنسبة للقوات المساندة للنظام يكون قد تكون فريق أصبح من الناحية العملية مؤيد للثورة وفريق متخاذل عن مقاومة الثورة أو سلبى وفريق ثالث وهو المساند للنظام يكون قد وصل لقناعة تامة بأن النظام ساقط لا محالة وأنه ينبغى أن يتخلى عن مناصرته (..) وعند توافر هذه الظروف من الناحية الشعبية ومن ناحية القوات المساندة للنظام ومن ناحية الدول المؤيدة له تكون قد حانت اللحظة المناسبة للتحرك الحاسم والذى يأخذ فى هذه المرحلة شكل تحرك مفاجئ وموسع يستهدف الركائز الأساسية لنظام الحكم..".[١٥]

ويؤكد عبد الحميد حب الله على أن التنظيم كان فى حاجة إلى تدبير سريع لمصادر تمويل ومصادر التسليح وكان التفكير أن يتم التمويل من خلال عمليات السلب للحصول على السلاح والذخيرة من خلال سلب مخازن الشرقية والقوات المسلحة وهو ما كان مقدرا فى عملية الكيلو٤,٥ "وهذه العملية تتلخص فى أن التنظيم من خلال عضو فى أحد الكتائب العسكرية سيقوم بهجوم على مخازن الذخيرة فيها".[١٦]

ويضيف حب الله: "أما الأمر الثانى فهو أمر لم يكن بالنسبة لى محدد المدة وهو موضوع تجميع وأنهاء الخلافات بين الفصائل المختلفة فى الحركة الجهادية وأقصد بها فصائل الجهاد والجماعة الإسلامية وإذا تحقق الأمر ان فإن المرحلة التمهيدية التى تسبق لحظة الخروج تأخذ لها حوالى سنة تقريبا حيث يتم خلالها مرحلة حرب العصابات على المحاور المشار إليها بالإضافة لتحريك الثورة الشعبية من خلال البيانات والتظاهرات والعصيان المدنى وعند اللحظة المناسبة التى ذكرتها يتم تنفيذ مخطط الحسم".[١٧]

أن هذه المقتطفات الطويلة توضح، بما لايدع للشك مجالا، أن تنظيم حركة الجهاد من خلال "طلائع الفتح" كان على قناعة تامة بأن تصعيد أعمال العنف أو ما أسماه بحرب العصابات سيمثل تمهيدا للحظة الحسم، كما يوضح أن التنظيم قد عدل من رؤاه

---

[١٥] نفسه المصدر.

[١٦] نفسه المصدر.

[١٧] نفسه المصدر.

فيما يتعلق بالتركيز على تجنيد العسكريين "ليلحق" بتصاعد الأحداث الناجمة عن عنف الجماعة الإسلامية التى رأى فيها بداية لإنهيار الدولة، كذلك فأن هذا التنظيم سعى سريعا لحل خلافاته مع الجماعة الإسلامية لتوحيد الجهود من أجل ما أسماه "الثورة الإسلامية ". لذلك وحسبما أكدت إعترافات قادة طلائع الفتح، فإن حركة الجهاد الإسلامى – وعلى غير عادتها منذ أوائل الثمانينات – شاركت فى أعمال العنف خلال عامى ٩٣ – ١٩٩٤ وأصدرت البيانات التى طمحت من خلالها التمهيد لتحريك "الثورة الشعبية". وفى هذا السياق صدر عن حركة الجهاد خلال العامين الماضيين (٩٣ – ١٩٩٤) بيانات تدعو الناس إلى التحرك ومقاومة الدولة. تأثرت الخطة، التى أوردنا أبرز ملامحها، إلى حد كبير بكتابات ماو تسى تونج القائد الصينى الشهير. كما يقول عبد الحميد حب الله "أن كتابات ماو كانت تدرس فى خلايا "طلائع الفتح". على الرغم من ذلك فإن سذاجة الخطة تكمن اساسا فى التصور المثالى "للطلائع" بأنها قادرة – من خلال نحو (٧٠٠) شخص من المدنيين – على شن حرب عصابات تؤدى إلى تحريك الشعب وتفقد نظام الحكم ومؤسساته تماسكها، ناهيك عن إن مثل هذه الحروب تحتاج إلى جغرافية ملائمة كالأحراش كما فى الصين أو كوبا، وهو أمر بالبداهة تفتقده مصر.

لقد كان الشعور السائد لدى قادة "حركة الجهاد" وخلاياها المختلفة، أن لحظة إقترابهم من السلطة قد حانت فأسرعوا بالمشاركة فى أعمال العنف التى رأوا فيها تمهيدا للثورة. أن هذه "الحالة الذهنية " أصابت قادة تيار الجهاد بإستثناء قلة فى بعض المحافظات تمثلت فى قياديى جناح الدعوة للجماعة الإسلامية فى المنيا (أسامة حافظ) وسوهاج (صلاح هاشم). ففى مقابلتى مع طلعت فؤاد قاسم نهاية عام ١٩٩٣ والتى تزامنت مع تصاعد العنف، لاحظت بوضوح ثقة مبالغا فيها وبرهن الواقع حاليا على أنها كانت بدون أساس. قال طلعت قاسم عن توقعاته للمستقبل القريب: "لقد دخل الصراع بيننا وبين النظام فى مراحله التصاعدية التى ستؤدى إلى زوال هذا النظام (..) فعلى المستوى الأمنى رغم الإعتقالات الواسعة والمحاكم العسكرية التى أصدرت أحكاما بالإعدام على عشرات من أعضاء الجماعة الإسلامية وشيوع التعذيب فى السجون، فلم يتمكن النظام من تحقيق تقدم يذكر (..) وعلى الرغم من أن المواجهة الشاملة لم تبدأ بعد فمازلنا فى المرحلة التمهيدية للصراع فإن النظام لم يتمكن من حسم موقع واحد لصالحه، فالمعركة التى بدأت فى ديروط عام ١٩٩٢ لا تزال مشتعلة حتى الآن – ١٩٩٣ – رغم التواجد الأمنى المكثف والإستعانة بقوات العاصمة (..) إن التفوق

العسكرى كما هو واضح لصالحنا (..) فنحن لنا تواجد فى ١٨ محافظة ولم نبدأ بعد. وعلى المستوى السياسى فالنظام يعانى من أزمات سياسية حادة خارجيا وداخليا وإقتصاديا فقد أدت ضربتنا لقطاع محدود هو السياحة إلى تشديد الأزمة الإقتصادية على النظام (..) وكما نرى فإن منحنى الجماعة الإسلامية فى صعود بينما منحنى النظام فى هبوط وهو ما يبشرنا بسرعة زواله".

ويضيف طلعت فؤاد قاسم: "ما يحدث الآن – عام ١٩٩٣ – من صراع مع النظام هدفه إستنزاف النظام قبل المواجهة الشاملة (..) وليس كما يتوهم البعض أعمال إحتجاجية، فلسنا حركة إحتجاج أو معارضة محدودة، نحن جماعة بديلة للنظام..".[١٨]

ذات الرؤية التى عبر عنها المتحدث الرسمى للجماعة الإسلامية والتى عبرت عن "حالة ذهنية" ترى قرب سقوط النظام نجد صداها عند حركة الجهاد الإسلامى، ففى حديث مع أيمن الظواهرى نهاية عام ١٩٩٣ أكد على أن "مايحدث فى الصعيد هو إنتفاضة شعبية إسلامية تحاول الحكومة أن تتكتم أخبارها" حيث كان حديثه منصبا على أحداث العنف التى شهدتها محافظات وجه قبلى فى عام ١٩٩٣. وفى موضع آخر نرى هذه "الحالة الذهنية" على نحو واضح وصريح، حين أكد أيمن الظواهرى أن النظام سوف يسقط "دفعة واحدة، كما يسقط البيت الذى تآكلت أعمدته، وإنهارت جدرانه وسوف يتصاعد الإنهيار النفسى داخل صفوف النظام كما تتسارع المتواليات الهندسية، ونتوقع أن يحدث هذا بأسرع مما يتوقع المراقبون نظرا للفساد الشديد والوهن المنتشر فى صفوف النظام..".[١٩]

لقد كانت "الحالة الذهنية" السائدة لدى قادة تيار الجهاد فى الخارج أو أقرانهم المعنيين بالعمل العسكرى فى الداخل، هى أن تصعيد العنف سيكون تمهيدا لإنهيار نظام الحكم الذى يعانى من حالة ضعف شديدة. لقد ساعد الحكم على تأكيد قناعة تيار الجهاد بأنه على وشك الإستيلاء على الحكم.. ولكن كيف تم ذلك؟

---

[١٨] حوار الباحث مع طلعت فؤاد قاسم

[١٩] حوار مع أيمن الظواهرى

كما أوضحنا من قبل تفصيلا إن أولى عمليات ضرب السياحة فى قنا وأعمال العنف ضد الشرطة فى ديروط بأسيوط خلال عام ١٩٩٢ كانت تهدف إلى الضغط على النظام لتخفيف قبضته الأمنية على مواقع الجماعة هناك، وهى أعمال كما رأينا تعكس حلا أخيرا وإنتحاريا لدى قادة الجناح العسكرى لحماية العمل العلنى للجماعة الذى عصفت به أجهزة الأمن. لكن إرتباك المؤسسة الأمنية التى أصبح رجالها هدفا لعمليات إغتيال منظم فى بعض المواقع، أدى إلى توقف محدود فى العمليات والملاحقات الأمنية لعناصر هذا الجناح فى تلك المواقع المشتعلة. وفى الواقع لم يكن هذا التوقف ناجما فحسب عن تساقط ٥٧ من رجال الشرطة فى الفترة من يونيو٩٢ – ديسمبر ١٩٩٢ فى أسيوط وحدها، إنما أيضا وليد إرتباك فى المستويات العليا للمؤسسة الأمنية، بل وإرتباك دوائر مؤسسة الرئاسة ذاتها.

فى سياق هذا التحليل أكد الدكتور على الدين هلال على أن "الحكومة المصرية أو الدولة فى قيادتها العليا، ظلت مترددة تراوح نفسها ما بين فبراير، يوليو، وأغسطس (١٩٩٢).. هل تأخذ القرار بالمواجهة الشاملة أم لا..".[٢٠] أن هذا التردد، او التوقف عن مواجهة عنف الجماعة الإسلامية يتضح بصورة صريحة فيما عرف " بلجنة الوساطة " التى تشكلت فى ذات الفترة من علماء دين وبعض مستشارى الحكم، بهدف الوصول لإتفاق مشترك بين الدولة والجماعة الإسلامية من أجل وقف أعمال العنف. لقد إجتمعت هذه اللجنة مرارا بوزير الداخلية عبد الحليم موسى وبموافقة دوائر الحكم العليا. ومما يؤكد موافقة دوائر الحكم العليا على هذه اللجنة هو مشاركة السيد أحمد فراج، المستشار الإعلامى لرئيس الوزراء، فى أعمال اللجنة. هذا على العكس مما تردد من أن الوساطة كانت تصرفا شخصيا من الوزير دون الرجوع للقيادات العليا الأمر الذى دفع إلى إقالته. كادت اللجنة أن تنجح فى تقريب وجهات نظر الطرفين، الدولة والجماعة الإسلامية، إلا أن تشدد الأخيرة فى مطالبها، التى دارت حول الإفراج عن قيادات الجماعة من السجون وإعادة مساجدها التى أغلقت أو أحيلت لوزارة الأوقاف بالإضافة

---

[٢٠] د. على الدين هلال، فى د. عمروعبدالسميع، **المتطرفون ندوات ودوائر وحوارات**

إلى تعهد الدولة بعدم التعرض للأنشطة العلنية للجماعة، مقابل أن توقف أعمال العنف.[21]

إن قبول فكرة الوساطة من الدولة، بغض النظر عن إنهيارها بعد ذلك، مثل شحنة معنوية قوية لدى قادة الجماعة خاصة قيادات الخارج التى كانت منفصلة عن الواقع الحى ولا تملك معرفة كافية بالتطورات وموازين القوى الفعلية. لقد أصبح الشعور السائد عقب بدء الوساطة والمفاوضات، والذى إستمر بعد إنهيارها، هو الاحساس بزهو وقوة الجماعة الإسلامية تنظيميا وعسكريا. لقد تملك قادة الجماعة شعور زائف بالثقة فى قدراتهم وبضعف النظام بعد أن إضطر إلى التراجع عن مواجهة الجماعة الإسلامية والموافقة على دخول فى مفاوضات معها.

وفى ضوء قناعة قادة الجماعة بأن النظام ضعيف وأن تراجعه عن الوساطة كان لضغوط من الخارج (..) شاعت "الحالة الذهنية" لدى هؤلاء القادة بأن تصعيد أعمال العنف بكل القوة المتاحة من شأنه التعجيل بسقوط النظام. لذلك بعثت الجماعة بأعز قيادتها العسكرية (طلعت ياسين همام) لبدء العمليات من الداخل، وكذلك بعثت بموجات متتالية من عناصرها التى تلقت تدريبا عسكريا راقيا فى الحروب الأفغانية، ونشطت مصادر التمويل للعمل العسكرى داخليا. من ناحية ثانية جرت إتفاقات سريعة وعاجلة للتنسيق بين الجماعة وحركة الجهاد – ثانى أكبر فصائل تيار الجهاد – للمشاركة فى الخطة التى تبلورت بهدف تصعيد العنف وخلق حالة من الفوضى العارمة. إن المتابع لوقائع العنف التى بدأت فى مصر منذ نهاية عام ١٩٩٢، ١٩٩٣، والشهور الأولى من عام ١٩٩٤، يلهث فى سياق محاولته لرصد أعمال العنف. فالمواجهات إمتدت لتشمل جميع المحافظات المتواجد فيها تيار الجهاد، فيما عدا المنيا وسوهاج لأسباب أوضحناها سابقا، وإنتقلت من عمليات إغتيال ضد الشرطة وخاصة المخبرين ورجال الضباط إلى عمليات إغتيال تستهدف كافة المستويات فى المؤسسة الأمنية. كذلك إستهدفت العمليات رموزا ومسئولين فى الدولة، ثم أعمال عنف ضد السياحة وتلتها أعمال ضد الإستثمار، وسيل من البيانات لتحذير الأجانب والمستثمرين للإبتعاد عن مصر بهدف تضييق الخناق، كل ذلك مع شيوع خطاب لدى تيار الجهاد بأن النصر وشيك.

---

[21] إنظر نص بيان لجنة الوساطة، مشار إليه فى عمروخفاجة، **ملف عبدالحليم موسى**، (القاهرة: دار سفنكس ١٩٩٣) صـ ١٧٦.

وعندما أفاقت الدولة بعد إنهيار، أو رفض أعمال الوساطة، ونشطت في مواجهة تيار الجهاد، كان الوقت متأخرا، حيث الآمال الزائفة عن النصر الوشيك وطاغية لدى قادة تيار الجهاد. ولم يفق هؤلاء القادة إلا بدءا من إبريل ١٩٩٤ عقب إنهيار قواتهم الضاربة إما بواسطة القبض عليهم أو مصرعهم في مواجهات مسلحة مع الدولة حيث هدأت الأمور نسبيا خاصة بعد مقتل المسئول العسكرى الأول للجماعة الإسلامية، طلعت ياسين همام في نهاية إبريل الماضى (١٩٩٤)، ومصرع المسئول العسكرى لحركة الجهاد الإسلامى عادل صيام في نفس الفترة. عندئذ فقط خفتت حدة العنف وتوقفت بيانات الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد، وبرز للسطح خطاب بديل من داخل أوساط الجماعة يدعو للتهدئة أو يطالب بوقف ممارسات الدولة تجاههم. ولعل أبرز أمثلة هذا الخطاب البيان الذى نشرته الجماعة الإسلامية في سوهاج في إبريل عام ١٩٩٤، وهو أمر لا يخلو من دلالة فسوهاج مركز قادة جناح الدعوة الداعين منذ اللحظة الأولى قبل تصاعد أعمال العنف إلى عدم التصعيد لأن الوقت لم يحن بعد. وسنورد هنا مقتطفات من هذا البيان وهى تبين وعلى نحو صريح، إن قطاعات داخل الجماعة وخاصة قادة الجناح العلنى الدعوة، يبذلون جهودا من أجل معالجة الأزمة التى تعانى منها الجماعة والمترتبة على "الحالة الذهنية" لقادة الخارج ومسئولى الجناح العسكرى، تلك الحالة التى صورت لهم أن مزيدا من العنف سيجعل "النصر وشيكا".

إن بيان الجماعة فى سوهاج يمثل بداية خطابا سياسيا "متراجع" يتصاعد في أوساط الجماعة. والملاحظة الجديرة بالإهتمام أن العنوان الذى إتخذه بيان الجماعة هو "الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة" وهو عنوان واضح الدلالة، ويختلف عن البيانات الأخرى التى كانت تصدر من الخارج والتى كانت تتوعد الحكم وتتحدث عن "مفارزها" العسكرية وقواتها المنتشرة وكأنها قوات عسكرية. كذلك فإن عنوان بيان سوهاج يتماثل إلى حد كبير مع خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وهذا الخطاب الأخير لم يترك فرصة ليؤكد على أن دعوته تتم " بالموعظة الحسنة" ونبذ العنف. يقول البيان بعد أن يعدد مظاهر العنف المؤسسى ضد عناصره فى سوهاج: ".. إن الجماعة الإسلامية دعت فى ندوة "الإرهاب والحوار المزعوم" والتى عقدت فى مسجد الجماعة بسوهاج بتاريخ ١٩٩٤/٤/١٠ إلى الحوار ونبذ العنف (...)، كما أن الجماعة الإسلامية بسوهاج عرضت على المسئولين من جهات أمنية وسياسية تصعيد الأمر والإتصال بالجهات المسئولة للمساهمة فى حل الصراع القائم إلا أنه لم يكن هناك أى بادرة من

أجهزة الأمن لحل المشكلة (...) لتمهد ضرب التيار الإسلامى بها كما فعلت فى أسيوط وقنا وأسوان وأخيرا المنيا (...) وإذا كنتم تحاربون من يتحدث بالموعظة والحكمة وتضيقون عليهم فلمن تفسحون المجال وإلى أين تدفعون الشباب؟ فلم يعجب ذلك أجهزة الأمن فراحت تدبر المكائد والدسائس بجعلها ذريعة للإستيلاء على المساجد وإغلاقها كما تم فى مساجد الجمعية الشرعية والرحمة بأسيوط والرحمن بالمنيا وغيرها من المساجد". وتضيف الجماعة بسوهاج مؤكدة نهجها الداعى إلى عدم التصعيد فتقول: ".. على الرغم من أنه تم القبض على أكثر من ألفين من أعضاء الجماعة الإسلامية بسوهاج (...) لم يثبت تورط أى منهم فى أية أحداث (...) وأخيرا بعد كل الذى أوضحناه بأن الجماعة الإسلامية بسوهاج وفى كل أنحاء مصر (!!) لاتفتعل الصدام والعنف إنما تدعو إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة (...) فهل من مستمع لصوت العقل والحكمة؟"[٢٢]

ولعل البعض يتصور بأن هناك تناقضا فى التحليل الذى طرحناه والذى يميز قيادة الجناح العلنى وبين الجناح العسكرى ومعهم قيادات الخارج، ازاء تصاعد أعمال العنف فى المنيا منذ منتصف عام ١٩٩٤. ولكننا نرى أن العنف الذى تمارسه الجماعة فى المنيا هو عنف تقليدى دأبت الجماعة على القيام به بدعم وموافقة الجناح العلنى. ويتمثل هذا النوع من العنف فى القيام بأعمال ضد الدولة حال قيام الأخيرة بمنع العمل العلنى للجماعة بهدف تخفيف هذا الضغط الأمنى أى أن العنف الممارس حاليا هو إمتداد لمنطق عنف سائد لدى الجماعة وهو "العنف من أجل الردع"، ونلحظ فيه إستمرار كلا القاعدتين اللتين ميزتا عمل الجناح العسكرى محليا، وهما " العنف المنضبط " و"التخصص الجغرافى". أى يرتكز العنف فى مركز واحد فقط من مراكز عديدة للجماعة نفوذ فيها، هومركز "ملوى" دون مشاركة المراكز الأخرى. كذلك نلحظ غياب التغطية الإعلامية، التى كانت ملاحقة دوما لأعمال العنف التى بدأت مع عام ١٩٩٢ من خلال بيانات قادة الجماعة فى الخارج، حيث إنتهى الأمر بمصرع قادة عسكريين كبار منهم طلعت ياسين. بإختصار فإن العنف الذى تشهده المنيا حاليا هو عنف يهدف إلى "وقف" أجهزة الأمن عن ملاحقة الجماعة هناك، وليس بهدف إسقاط الحكم. إن الشواهد الظرفية تؤكد إنخفاض معدلات العنف بدءا من النصف الثانى من عام ١٩٩٤،

---

[٢٢] بيان للجماعة الإسلامية، تم توزيعه فى سوهاج فى مايو ١٩٩٤

فلم تشهد القاهرة حادث عنف مؤثرا، كذلك إختفى العنف فى عدة محافظات مثل بنى سويف، الفيوم، أسوان، قنا، وهناك وقائع محدودة فى أسيوط. هذا الإنخفاض يؤكد على أن تيار الجهاد قد أصيبت قدراته التنظيمية والعسكرية فى مقتل، ولم يعد قادرا على الرد بصورة إيجابية. ولعل أوضح مثال على ذلك هو إنعقاد مؤتمر السكان فى القاهرة التى إستقبلت آلاف المدعوين الأجانب دون أن يتمكن تيار الجهاد من تعكير صفو الهدوء.

بالإضافة إلى إنهيار قدرات تيار الجهاد عن القيام بأعمال عنف، فأنه من المتوقع أن تكون "الحالة الذهنية " قد تبددت. لكن هل يعنى ذلك أن تغيرا فى أساليب عمل تيار الجهاد سيطرأ عليها نتيجة هذا الفشل؟ وهل سيتخذ هذا التيار منحنى آخر عبر إعتماده على الحركة الجماهيرية بدلا من الميليشيات المسلحة أو الإعداد العسكرى؟ هل معنى نجاح الدولة فى إضعاف تيار الجهاد، إختفاء العنف الدينى فى المستقبل؟.
هذه الأسئلة وغيرها لا يزعم أحد أن لديه إجابات واضحة عليها.

الجداول

جدول رقم ١

التركيب العمرى لعينة المعتقلين من تيار الجهاد والتى أعدها الباحث خلال عام ١٩٩٣

السن	العدد	%
تحت العشرين	١٤١	١١
٢٠ - ٢٤	٥١٢	٣٩,٦
٢٥ - ٢٩	٣٢٨	٢٥,٣
٣٠ فأكثر	٣١١	٢٤
الإجمالى	١٢٩٢	٩٩,٩٩

جدول رقم ٢

توزيع أفراد عينة المعتقلين من تيار الجهاد فى السجون وفقا للمحافظات والتى أعدها الباحث خلال عام ١٩٩٣

المحـــافظة	العـــدد	إجمالى العدد فى قطاع	إجمالى النسبة المئوية
* القاهرة الكبرى :			
القاهرة	٢٨٢		
قليوبية	٤٦	٤١٠	٣١,٧
جيزة	٨٢		
* بحرى ومدن القناة :			
الأسكندرية	٣٣		
الدقهلية	٢٩		
دمياط	٥٧		
الشرقية	٧		
البحيرة	٥	١٥٣	١١,٨
المنوفية	٤		
كفر الشيخ	٣		
الاسماعيلية	٢		
السويس	٥		
بورسعيد	٨		
* قبلى (الصعيد) :			
قنا	٢٥٧		
الفيوم	١٢٥		
أسيوط	٢١٩		
المنيا	٤٧	٧١٢	٥٥,١٠٪
بنى سويف	٤٠		
سوهاج	١٣		
أسوان	١١		
غير مبين	١٧		١٪
الإجمالى	١٢٩٢		٩٩,٦

جدول رقم ٣

التركيب المهنى لعينة المعتقلين من تيار الجهاد

والتى أعدها الباحث خلال عام ١٩٩٣

المهنة	العدد	%
طلبة	٣٩٤	٣٠,٢
أصحاب مهن	٢٩٦	٢٢,٩
عمال وحرفيون	١٥٧	١٢,٢
عاطلون	١٦٣	١٢,٦
فلاحون	٤٠	٣,٢
تجار صغار	٢٥	١,٩
شرطة - جيش	٢	٠,١
غيرمبين	٢١٥	١٦,٦
إجمالى	١٢٩٢	١٠٠

جدول رقم ٤

التركيب العمرى للمتهمين فى قضايا عنف من عام ١٩٩١ وحتى عام ١٩٩٣

السن	العدد	%
تحت العشرين	١٨	٪٩.٢٠
٢٠ - ٢٤	٥٧	٪٢٩.٢٠
٢٥ - ٢٩	٧٣	٪٣٧.٤٠
٣٠ -	٤١	٪٢١
غيرمبين	٦	٪٣
إجمالى	١٩٥	٪٩٩.٨٠

وكان توزيعهم على مختلف القضايا كالتالى

	اغتيال المحجوب	العائدون من أفغانستان	اغتيال فرج فودة	محاولة اغتيال د. عاطف صدقى	قضية حزب السياحة	محاولة اغتيال صفوت الشريف	قضية طلائع الفتح	مجموع
تحت العشرين	-	-	-	-	٨	-	١٠	١٨
٢٠ - ٢٤	٢	٥	-	١	١٤	٢	٣٣	٥٧
٢٥ - ٢٩	٦	٨	٣	٥	١٥	٦	٣٠	٧٣
٣٠ -	٢	٦	١	٢	٨	١	٢١	٤١
غيرمبين	-	١	-	-	٤	١	-	٦
إجمالى	١٠	٢٠	٤	٨	٤٩	١٠	٩٤	١٩٥

جدول رقم ٥

التركيب المهنى للمتهمين فى قضايا عنف من عام ١٩٩١ وحتى عام ١٩٩٣

المهن	العدد	%
طلبة	٥٠	٢٥،٦ %
أصحاب مهن	٥١	٢٦،٢%
عمال	٤١	٢١%
تجار	٦	٣%
شرطة - جيش	-	صفر
فلاحون	-	صفر
عاطلون	٣٩	٢٠%
غير مبين	٨	٤،١%
إجمالى	١٩٥	٪٩٩،٩٠

وكان توزيعهم على مختلف القضايا كالتالى

	اغتيال المحجوب	العائدون من أفغانستان	اغتيال فرج فودة	محاولة اغتيال د. عاطف صدقى	قضية حزب السياحة	محاولة اغتيال صفوت الشريف	قضية طلائع الفتح	مجموع
طلبة	٢	٨	_	_	١١	٤	٢٥	٥٠
أصحاب مهن	٣	٢	١	٣	٧	٢	٣٣	٥١
عمال	١	٢	١	_	١٦	١	٢٠	٤١
تجار	_	_	_	_	_	١	٥	٦
شرطة وجيش	_	_	_	_	_	_	_	_
فلاحون	_	_	_	_	_	_	_	_
عاطلون	٤	٥	١	٥	١٥	١	٨	٣٩
غيرمبين	_	٣	١	_	_	١	٣	٨
مجموع	١٠	٢٠	٤	٨	٤٩	١٠	٩٤	١٩٥

المصدر : حصر من خلال قرارات الاتهام فى القضايا المذكورة .

جدول رقم ٦

التوزيع الجغرافى للمتهمين الصادر ضدهم أحكام فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨٢

المحافظة	العدد
القاهرة	١٠
الجيزة	٩
القليوبية	٢
كفر الشيخ	١
الغربية	١
الدقهلية	١
الشرقية	١
البحيرة	-
المنوفية	-
الأسكندرية	٤
بنى سويف	٢
الفيوم	٤
المنيا	١٠
سوهاج	٦
قنا	٣١
الأقصر	٥
أسيوط	٦
أسوان	١
غيرمبين	٧
الجملة	١٠١

جملة الصعيد والفيوم ٦٥ متهم يشكلون حوالى ٦٥٪ من المتهمين والقاهرة والجيزة والقليوبية حوالى ٢١٪ ويمثل وجه بحرى حوالى ٨٪ .

المصدر: نعمة جنينة، تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامى؟، دار الحرية للنشر.

جدول رقم ٧

التركيب العمرى للمتهمين الصادر ضدهم أحكام فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١

السن	عدد	%
تحت العشرين	٨	٨
٢٠ - ٢٤	٢٤	٢٤
٢٥ - ٢٩	٤٣	٤٣
٣٠	٢٠	٢٠
غير مبين	٦	٥
مجموع	١٠١	١٠٠

التركيب المهنى للمتهمين الصادر ضدهم أحكام فى قضية تنظيم الجهاد عام ١٩٨١

المهنة	عدد	النسبة ٪
طلبة	٢٥	٢٥
أصحاب مهن	١٨	١٨
عمال	٢١	٢١
تجار	١	١
شرطة - جيش	-	-
فلاحون	-	-
عاطلون	٣١	٣١
غير مبين	٥	٤
المجموع	١٠١	١٠١

المصدر: نعمة جنينة، تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامى؟، دار الحرية للنشر.

الفصل السابع

العنف بين تيار الجهاد والإخوان المسلمين

يمثل موقف الإخوان المسلمين من مسألة العنف أحد المحاور الرنيسية لكشف طبيعة العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين وتيار الجهاد. إن الإشكالية الحقيقية التى تطرح نفسها على بساط البحث تتعلق أساسا برصد وتحليل عناصر الإستمرارية والإنقطاع، التشابه والتمايز بين جماعة الإخوان وتيار الجهاد من زاوية الخطاب السياسى والرؤية الحركية لكل منهما لمسألة العنف، وإستنادا إلى هذه العناصر يمكن أن نصل إلى مؤشرات دالة على نوعية العلاقة بين الإخوان وتيار الجهاد.

يمكننا إستكشاف طبيعة هذه العلاقة من خلال التعرض لموقفهما من نظام الحكم وإستراتيجية كل منهما لتغييره ولإقامة الدوله الإسلامية، حيث يمثل موقف الفصائل الإسلامية من الحكم أهمية قصوى لإستراتيجية تحرك تلك الفصائل. فمن يرى أن الحكم مسئول عن غياب الإسلام وعن تطبيق قوانين تخالف الشريعه الإسلامية يرى أن الحكم كافر. وتقوم إستراتيجية التغيير لدى أصحاب هذه الرؤية على أساس العمل من أجل إقصاء الحاكم حتى يتسنى تطبيق شرع الله.. بينما الذى يرى أن مشكلة الإسلام تتمثل فى جهل الشعب بتعاليم الإسلام فهو يتبنى إستراتيجية مختلفه تسعى الى تغيير مفاهيم الشعب كخطوه أساسية تحظى بالأولوية قبل العمل من أجل تغيير الحكم.

لقد ظهرت ثلاثة إتجاهات بين الباحثين المعنيين بالحركة الإسلامية من حيث رؤيتهم لطبيعة العلاقة بين الإخوان والجهاد، ونرى أنه من الضرورى التعرض لهذه الإتجاهات الثلاثة قبل البدء فى إستعراض الخطاب السياسى والرؤيه الحركيه لكل من الإخوان وتيار الجهاد فيما يتعلق بمسألة العنف.

الإتجاه الأول

يرى أن جماعة الإخوان المسلمين ترتبط بعلاقة تنظيمية غير مرئية بتيار الجهاد وأن هناك تقاسما وظيفيا بينهما حيث يلعب الإخوان دور الجناح العلنى المعتدل بينما يشغل الجهاد وظيفة الجناح العسكرى. والمقولة المركزية لأنصار هذا الإتجاه هى التقاسم الوظيفى بين المعتدلين والمتطرفين ويعد د. رفعت السعيد من أبرز هؤلاء الباحثين. يؤكد د. رفعت على أن جماعة الإخوان التى تنشط علانية لها جيش سرى

إرهابى يستند إلى هذه العلانية ويستفيد منها[١٠] وتلقى هذه الرؤية قبولا واضحا لدى الدوائر الأمنية فى وزارة الداخلية، ففى رأى عبد الحليم موسى وزير الداخلية السابق "لا فرق بين الجماعات الإسلامية المختلفة، لان هذه الجماعات هدفها واحد ولا فصل ولا فارق بين من يدعون عقلاء المسلمين أى الإخوان وبين الآخرين. لذلك أقول ان هؤلاء جميعا من نتاج بعضهم البعض وفى الماضى كان يوجد التنظيم السرى العسكرى والآن يوجد بإسم هذه الجماعات الإرهابية".[٢] كما يرى د. رفعت "إنه مهما حاولنا البحث عن مبررات للتمييز أو التفريق أو التمايز بين معتدل ومتطرف فى الجماعات المتأسلمة فأننا فى اعتقادنا نعود لنجدهم يرددون ذات الأقاويل وإنما بنغمات متفاوتة وتنويعات قد تختلف فى المظهر لكنها تعود لتلتقى حول ما هو جوهرى وأساسى".[٣]

ويبدو إن تقديرات د. رفعت ومن تبناها من الباحثين تستند إلى أن جماعة الإخوان قد صمتت عن إدانتها لفكرة إنشاء الجهاز السرى وأعمال الإرهاب التى قام بها فى الأربعينات والخمسينات وأدعت فى بعض الأحيان – عندما أقر قادة لها بوجود جهاز سرى فيما مضى – بأنه كان يستخدم ضد الإستعمار الإنجليزى وأعوانه فى مصر. كما أن حسن البنا كان قد أنكر قيام أعضاء من الجماعة بقتل المستشار الخازندار على الرغم من علمه بمسئولية الجهاز السرى عن هذا الحادث ووصفه لمرتكبيه بأنهم ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين فى بيان علنى. ويستند هؤلاء الباحثون ايضا إلى أن تيار الجهاد خرج إلى الوجود من تحت عباءة الإخوان المسلمين وأن هذا التيار يقوم بدور الجهاز الخاص فى إطار التقسيم الوظيفى بين الإخوان والجهاد. وترى هذه المجموعة من الباحثين أن إعلانات قادة الإخوان المسلمين المتكررة التى تندد بالعنف لا تكون دليلا كافيا على نبذهم للعنف ويستدلون على ذلك بأن نقد الإخوان للعنف ينصب دوما على الدولة والجماعات معا. وهو ما يعنى إن ما يردده الإخوان حول رفضهم للعنف لا يعدو سوى إتباع لمبدأ "التقية" ولا يعكس حقيقة موقفهم من العنف.

وفى تقديرنا فأن هذه الأسانيد والتقديرات التى تعتبر الإخوان مساهمين فى أحداث العنف سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشره قد شابها قصور حاد. ويرجع ذلك إلى إن

---

[1] د. رفعت السعيد، **صفحة من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين** (القاهرة الأمل للطباعة والنشر ١٩٩٠) ص٩٤.

[2] جريدة **الأهرام**، ١٩٩٣/١/٧، الصفحة السابعة

[3] د. رفعت السعيد، **قضايا فكرية** العدد العاشر

الداعين إلى وجود علاقة بين الجهاد والإخوان هم - فى الأغلب - خصوم سياسيون للإخوان المسلمين. لذلك نجدهم يتغاضون عن كثير من الحقائق لإمساك الخناق بالخصم، وينتزعون كلمة أو جملة من سياقها لتعطى معنى مخالفا للحقيقة وغيرها من الأساليب المعروفة. على سبيل المثال إستند الباحثون، الذين أكدوا وجود جهاز خاص للإخوان المسلمين حاليا، إلى رؤية نقديه قدمها د. عبد الله النفيس - من أقطاب الإخوان فى الكويت - للبنية التنظيمية والفكرية لجماعة الإخوان المسلمين. تضمنت هذه الرؤيه نقدا حادا لغياب الديمقراطية داخل تنظيم الإخوان وحملت القياديين المسئولية جميعهم - حسب رأى النفيس - من مسئولى الجهاز الخاص فى الأربعينات. وقد إستند بعض الباحثين لهذه الرؤية التى لم تشر من قريب أو بعيد إلى الجهاز الخاص كبنية تنظيمية حالية إنما أشارت إلى تأثر قادة الإخوان بتجربتهم فى الجهاز الخاص. ورغم ذلك فأن د. رفعت السعيد يؤكد "إن الجهاز السرى أو ما سمى بالنظام الخاص مازال قائما ومتحكما".[٤] وإذا كان المصدر الذى إعتمد عليه د. رفعت السعيد فى حكمه هذا، وهو د. عبد الله النفيس، لم يشر إلى وجود الجهاز الخاص بل أشار فقط لتأثر قادة الإخوان بتجربتهم فى الجهاز الخاص يكون من المنطقى أن نستبعد هذه الرؤية لإفتقادها الدليل على صحتها. كذلك فإن القول بأن الإخوان يتبعون مبدأ " التقيه" فى واقعة ما لايصلح فى حد ذاته ليكون دليلا على مشاركتهم فى أعمال العنف أو فى دعمهم لتيار الجهاد للقيام بهذه الأعمال. فالقول بأنهم يتبعون دوما مبدأ "التقيه" وأن رفضهم للعنف يعد كذبا مثل هذا القول يجعل البحث نوعا من ممارسة المستحيل لانه يصادر بكلمة واحدة إمكانية استجلاء الحقيقة.

أما فيما يتعلق بمقولة التقاسم الوظيفى فأن هذه المقولة بعيدة عن الواقع لأن تيار الجهاد ليس محض تشكيلات عسكرية، بل أن "الجماعة الإسلامية" وهى أكبر مجموعات تيار الجهاد تضم جناحين أساسيين: الأول خاص بالنشاط العلنى وينطلق فى عمله من خلال السيطرة على المساجد التى تتبع الجماعة، والثانى سرى عسكرى يقوم بأعمال عنف ضد الدولة وقطاعات من المجتمع. لذلك فإن من يردد مقولة التقاسم الوظيفى يجهل - فى تقديرنا - أن مجموعات الجهاد تقتصر نشاطها على النشاط العسكرى بل تمارس أيضا أعمالا علنية واسعة. وأقرب دليل على ذلك سيطرتهم الكاملة

---

[٤] المرجع نفسه

على عدة مناطق وأحياء مثل عين شمس وإمبابة والعديد من قرى الصعيد. ويرتبط أيضا بفكرة التقاسم الوظيفى ما يستنتجه البعض بأن مجموعات الجهاد خرجت من عباءة الإخوان المسلمين، وهذا القول أيضا خاطئ. فكما أوضحنا من قبل عند حديثنا عن نشأة تيار الجهاد فى السبعينات، فإن هذه النشأة كانت بمعزل عن جماعة الإخوان المسلمين، كما لم ترد أيه معلومات تشير إلى مشاركة قادة هذا التيار - خاصة هؤلاء الذين يمارسون عملهم حتى الأن - فى جماعة الإخوان كما أنه لم يسبق لهؤلاء القادة الإنضمام الى الإخوان. وفى رأينا نجم هذا الخطأ أساسا من الخلط بين تيار التكفير الذى أسسه شكرى مصطفى وبين تيار الجهاد، فإذا كان شكرى مصطفى قد تاثر بأفكار سيد قطب أثناء إعتقالات ١٩٦٥ فإن قادة الجهاد لم يسبق لأى منهم إعتقاله خلال الصراعات التى دبت فى أوساط الجماعة عقب صدور كتاب سيد قطب **معالم فى الطريق** فى نهاية الستينات.

لكن ومما لاشك فيه أن تيار الجهاد تأثر بتجربة النظام الخاص للإخوان المسلمين، وهو ما يتضح فى تبنيه لنفس التبريرات التى إستند إليها الجهاز فى إغتيال الخصوم السياسيين، حيث إنتهى قادته إلى إعتبار الإغتيال غيلة من السنة النبوية. نلاحظ أيضا أن تيار الجهاد يقر بوضوح فى وثائقه السرية تأثره بفكرة النظام الخاص تشير وثيقه "تطور الحركة الإسلامية" الصادرة عن تنظيم حركة الجهاد الإسلامى إلى أن الجهاز الخاص "أصبح فيما بعد اللبنة الفكرية لإنشاء التنظيمات الإسلامية التى تبنت فكرة التغيير بالقوة".[٥] لكن الوثيقة تنتقد الإخوان لأنهم نتيجة منهجهم الإصلاحى لم يستخدموا الجهاز إستخداما مناسبا والذى كان مآله الزوال. ولسنا فى حاجة إلى القول إن الاقرار بتأثر تيار الجهاد بتجربة النظام الخاص لايعنى فى التحليل الأخير الإقرار بفكرة التقسيم الوظيفى بين الإخوان والجهاد، فعلى سبيل المثال تأثرت مجموعات من تيار الجهاد - خاصة مجموعة أيمن الظواهرى - بتجربة حرب العصابات كما صاغها ماو تسى تونج ولم يعن ذلك أن هناك تقاسما وظيفيا بين الماويين والجهاد.

---

[٥] "تطور الحركة الإسلامية" من الوثائق السرية لحركة الجهاد الإسلامى

الإتجاه الثانى

يرى عدد من الباحثين – منهم على الدين هلال وسعد الدين إبراهيم – أن جماعة الإخوان منذ عودتها إلى العمل فى السبيعنات نبذت العنف وإلتزمت بالإعتدال. لكنهم فى نفس الوقت يشيرون إلى أن جماعة الإخوان فى نقدها لعنف تيار الجهاد تبدو وكأنها تختلق المبررات لقيام تيار الجهاد بأعمال العنف، فمثلا يرون أن جماعة الإخوان فى موقفها من إغتيال د. فرج فودة أدانت الإغتيال ولكنها أيضا إنتقدت مواقف فرج فودة من الإسلاميين. يعد هذا من وجهة نظر هؤلاء الباحثين منهجا تبريريا للعنف تقوم بصياغته جماعة الإخوان المسلمين.[٦] هذه الملاحظة صحيحة، حيث أدان الإخوان وغيرهم من المعتدلين حادث إغتيال فرج فودة و"لكن" ساقوا مبرارات عديدة لمرتكبى عمليه الإغتيال. وزعموا، بأن فرج فودة كان معاديا للشريعه الإسلامية. وتلك المبررات تتشابه إلى حد كبير مع المبررات التى إستند عليها النظام الخاص للإخوان فى الأربعينات فى القيام بأعمال عنف ضد مصريين، وفيما يبدو فإن تأثر الجماعة بتلك المبررات كان واضحا فى عملية إغتيال فرج فودة. وقد نشرت مجلة **الإعتصام** التى يكتب فيها عدد من قادة الأخوان المسلمين فى عدديها الرابع والخامس مقالين لمهاجمة فرج فودة ووصفته "بعدو الشريعة" وإتهمته بأنه "لايعرف للدين حرمة أو للفكر طهارة أو للكلمة شرفا".[٧]

وبالرجوع إلى وثائق تنظيم الجهاد السرية نجد وثيقة بعنوان "مفهوم الإغتيال فى الإسلام" تشير إلى الدعوة لإغتيال من يتشدق بهجومه على الإسلام والمسلمين حتى لايتجرأ غيره على أن يقول بمثل ما يقوله. نستطيع أن نرصد كذلك أن جماعة الإخوان المسلمين ساهمت فى ترسيخ مفهوم إستخدام العنف خاصة ضد معارضيها من "أعداء الله". يوضح محمود الصباغ أن أعمال الجهاز تركزت فى محورين

١. أعمال القتال فى سبيبل الله وهى المعارك التى قام بها جنود الجيش الإسلامى – النظام الخاص – ضد الصهاينة فى ميدان القتال بفلسطين.

---

[٦] على الدين هلال مشار إليه فى د. **عمروعبد السميع المتطرفون ندوات ودوائر وحوار** ص٢٠٥

[٧] أنظر عرض لهذه الآراء فى دراسة للباحث بعنوان "إغتيال فرج فودة"، **اليسار**، العدد ٢٢، يوليو ١٩٩٢

٢.أعمال الفداء التى يقوم بها فرد أو عدد قليل من الأفراد ضد أعداء الله مباغتين لهم دون إعلان أو إنذار.

تظهر شهادة الصباغ أن عمل النظام الخاص لم يكن مخصصا لفلسطين فقط كما زعم قادة الإخوان. بل كانت هناك أيضا أعمال موجهة ضد مصريين هم عند الإخوان من "أعداء الله". قتال هؤلاء يكون مباغته وغيلة حسب تعبيرات الصباغ، والسبب فى ذلك أن هؤلاء كانوا محاربين للإسلام فى صورة محاربة جماعة الإخوان المسلمين، فالتوحد بين الإسلام والجماعة أصبح مبدأ مستقرا عند الإخوان. يقول الصباغ: "على الرغم من إلتزام الإخوان المسلمين بعدم القيام بأى عمل فدائى ضد إنسان مسلم مهما كان لونه السياسى إلا أولئك الذين أعلنوا الحرب على الإسلام والمسلمين فأصبحوا من المحاربين الذين يحل لجماعة الإخوان المسلمين قتلهم". بهذا المعنى يجوز إغتيال كل من ينطبق عليه صفة "المحارب" للإسلام أو للجماعة حيث لا فرق بينهما. ولتوضيح هذه النقطة يستند الصباغ إلى عدة وقائع حدثت أيام الرسول (ص) للتدليل على شرعية الإغتيال، فيورد تحت عنوان "حكم الشريعة الإسلامية فى إغتيال المحاربين من الأعداء" وقائع قتل كعب بن الأشرف وهو من اليهود. وينتهى محمود الصباغ إلى أن "قتل أعداء الله غيلة من شرائع الإسلام، وأنه من خدع الحرب فيها أن يسب المجاهد المسلمين، وأن يضلل عدو الله بالكلام حتى يتمكن منه ويقتله".[٨] ويورد الصباغ وقائع عديدة على غرار حادث كعب بن الأشرف، ليصل فى النهاية إلى ما يلى:-

"١.يجوز إغتيال المشرك الذى بلغته الدعوة وأصر على العداء والتحريض على حرب المسلمين.

٢.يجوز إغتيال من أعان على قتال المسلمين سواء بيده أو بماله أو بلسانه.

٣.يجوز التجسس على أهل الحرب.

٤.يجوز إيهام القول للمصلحة.

٥.يجوز أن يعرض القليل من المسلمين للكثير من المشركين.

---

[٨] محمود الصباغ، **حقيقة التنظيم الخاص** (القاهرة. دار الاعتصام ١٩٨٩) ص٤٣٣

٦.يجوز الحكم بالدليل والعلامة والإستدلال".[٩]

هكذا يبرر الصباغ عمليات الإغتيال والقتل غيلة لمصريين مسلمين تحت دعوى محاربتهم للدين وبإعتباره عملا تحض عليه سنة الرسول، ويشير الصباغ فى هذا الشأن إلي عدة نقاط:-

١.إن عمليات إغتيال المحاربين للجماعة لاتحتاج إلى موافقة من قائد الجماعة، فقادة النظام "كلهم قارئ لسنة رسول الله فى إباحة إغتيال أعداء الله".

٢.إن صدور بيان من مرشد الجماعة ينفى فيه علاقة النظام الخاص بحوادث الإغتيال لاتمنع حسن البنا من مواصلة العمل لأن مثل هذه البيانات تصدر إتباعا لمبدأ "التقية" الذى يجيز الكذب كخدعة فى الحرب. ففى واقعة تفجير المحكمة أضطر المرشد حسن البنا كما يقول الصباغ "إلى إصدار بيانه ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين ليساعد على تخفيف الضغط على الإخوان وهو جائز شرعا فى الحرب ويعد من خدعه".[١٠]

نستطيع أن نخلص من الشهادة السابقة التى عرضنا لها عند حديثنا عن النظام الخاص أن وظيفته تتمثل فيما يلى:

١.أنه يهدف إلى حماية العمل العلنى للجماعة عبر ضربات إنتقامية للحكومات أو للمخالفين لها فى الرأى إذا ما هاجموا الجماعة. وفقا لأحمد عادل كامل، مسئول النظام الخاص فى القاهرة آنذاك، لو أن الجماعة "سارت بقوة فى مجالات الخطبة وإصدار قرارات الإحتجاج والإعتراض على الحكومات وإصطدمت مظاهراتها بالبوليس... لو أنها فعلت ذلك وليس لها نظام خاص يحميها لكانت جماعة من المهرجين".[١١] يؤكد هذا فكرتنا عن الدور الذى لعبه النظام الخاص لحماية الدعوة أو النشاط العلنى وهو ما أكده أيضا محمود الصباغ، ومن ثم فإن قول الإخوان بأن النظام الخاص كان مخصصا لمواجهة الإحتلال الإنجليزى والخطر الصهيونى لايمثل إلا جانبا من دوره، رغم حجمه الكبير، حيث ثبت بما لايدع مجالا للشك من خلال وقائع العنف والإغتيال ضد مسئولين

---

[٩] المرجع نفسه ص٤٣٧

[١٠] المرجع نفسه ص٤٥٢

[١١] أحمد عادل كمال، **النقط فوق الحروف**، ص٣٢

حكوميين وغيرها من الوقائع فضلا عن شهادة الصباغ أن هذا الدور إمتد وشمل أيضا مصريين.

٢.إن عمليات الإغتيال غيلة والعنف وإيهام القول "الكذب" كان مبدأ مستقرا لدى الجهاز وبموافقة قادة النشاط العلنى للإخوان بدعوى إستنادهم إلى سنة الرسول. إلا أن هذا المبدأ كان يستخدم بإعتباره تكتيكا مرحليا إرتبط بنشأة النظام الخاص فى قيامه بأعمال الإغتيال والعنف.

من خلال العرض السابق لتجربة النظام الخاص فى الأربعينات نستطيع أن نؤكد أن التبريرات الدينيه التى أوردها قادته لقتلهم المسلمين من "أعداء الله" ساهمت فى بلورة فكرة تيار الجهاد حول الإغتيال، فقد أوردت أوراق التنظيم الخاص أن "قتل أعداء الله غيلة من شرائع الإسلام".[١٢] وأن "من سياستنا أن الإسلام يتجاوز عن قتل المسلمين إذا كان فى ذلك مصلحة".[١٣] بهذا المعنى فإن النظام الخاص كان يبيح إغتيال كل من تنطبق عليه صفة "المحارب" للإسلام. وقد أوردت وثيقة "مفهوم الإغتيال فى الإسلام" الصادرة عن حركة الجهاد الإسلامي في الثمانينات، والتى تبرر عمليات الإغتيال فى ردع من يحاربون الإسلام، عددا من حوادث الإغتيال التى جرت فى عهد الرسول لتدلل على ذلك. كما تؤكد الوثيقه على ضرورة إغتيال قيادات الدولة بهدف إضعاف النظام وإبراز عدم الكفاءة الأمنية وتحرير الأرض من الطواغيت والأصنام المعبودة من دون الله. أما إغتيال المفكرين فهو يمهد لمسيرة الدعوة ويحقق الردع لكل من تسول له نفسه بالدعوة للأفكار العلمانية والجاهلية أو التشكيك فى دين الله. وكذا نستطيع أن نؤكد أن تيار الجهاد تأثر إلى حد كبير فى تبريره لعمليات الإغتيال بتجربة النظام الخاص للإخوان المسلمين وتبريراته لأعمال العنف. ولكننا نلاحظ أن جماعة الإخوان منذ عودة نشاطها أدانت بوضوح كافة عمليات الإغتيال والعنف التى قام بها تيار الجهاد، ربما فيما عدا واقعة إغتيال فرج فودة، لزعمها بأنه كان عدوا للشريعة وغيرها من المبررات. قد يكون ذلك انعكاسا لوجود تأثر لايزال قائما لدى جماعة الإخوان بالمبررات التى ساقها اسلافهم فى النظام الخاص خاصه فى مواجهة الأشخاص الذين يعتقدون أنهم معادون للإسلام من وجهة نظرهم.

---

[١٢] رمحمود الصباغ، **حقيقة التنظيم الخاص** ص ٤٣٣

[١٣] عصام حسونة، **٢٣ يوليووعبد الناصر:شهاداتى**، ص٤٣

الإتجاه الثالث

يرى أنصار هذا الإتجاه وهم من الباحثين المتعاطفين مع جماعة الإخوان مثل محمد عمارة وطارق البشرى أن جماعة الإخوان المسلمين ليس لها علاقة بالعنف ولا بتيار الجهاد، وإن الجماعة أدانت بصورة صارمة أعمال العنف التى يرتكبها هذا التيار، وأرجعوا عنف تيار الجهاد إلى التأثر بأفكار سيد قطب التى قوبلت بالرفض من جانب قيادات الإخوان فى السجن. وثمة تشابه بين مايردده أصحاب هذا الإتجاه حول تأثر الجهاد بسيد قطب وبين ماردده أصحاب الإتجاه الأول، لكن الفرق بينهما يكمن فى أن أصحاب الإتجاه الثالث لايرون قطب تعبيرا عن الإخوان ومن ثم ينفون علاقة الإخوان بالجهاد.

ومن جانبنا أوضحنا تفصيلا خطأ الرؤية الداعية إلى إعتبار قطب أحد مفكرى الإخوان. حيث تعارضت رؤيته الفكرية مع قادة الإخوان، كما أن التنظيم الذى تولى قطب الإشراف عليه عقب خروجه من السجن عام ١٩٦٤ لم يحظ بموافقه جماعة الإخوان. ومن ثم فإذا كان قطب قبل أن يكتب **المعالم** عضوا فى جماعة الإخوان المسلمين فإن ظروف تلك الجماعة والأوضاع الأمنية التى سادت عقب حظر نشاط الجماعة وإعتقال آلاف من أعضائها عام ١٩٥٤ أوضحت الخلافات الفكرية بين رؤية سيد قطب والإخوان، وهو ما عبر عنه بوضوح حسن الهضيبى مرشد الجماعة آنذاك حين أشار إلى أنه لم يكن "يعلم أن صاحب **الظلال** قد غير من فكر الجماعة" بناء على قراءته لكتاب **معالم فى الطريق**. وبالتالى فإن القول بأن تأثر بعض الجماعات الجهادية بأفكار سيد قطب دليل على التقارب الفكرى بين الإخوان والجهاد قول يتجاهل التمايز بين سيد قطب والإخوان ويقف عند مرحلة واحدة كان فيها سيد قطب أحد الأعضاء البارزين لجماعة الإخوان المسلمين.

ولكن يجب أن نشير هنا إلى إن رؤية أصحاب الإتجاه الثالث تتضمن بدورها خطأ آخر شائعا وهو قولهم بأن المرجعية الفكرية لتيار الجهاد، خاصة فى نظرية العنف التى يتبناها هذا التيار، تعود إلى سيد قطب. وفى الحقيقة فأن تأثر تيار الجهاد بسيد قطب لم يتخط التأثر النفسى بإعتباره مفكرا ظل متمسكا بأفكاره حتى وهو على حبل المشنقة. هذا التأثر لم يمتد إلى تبنى أفكاره، خاصة رؤيته الحركية فى تغيير المجتمع الجاهلى وإقامة المجتمع المسلم. حيث إعتمدت كافة تنظيمات الجهاد فكر التغيير بالقوة بناء على

القاعدة الشرعية بتغيير المنكر، بينما شدد سيد قطب على أهمية الإعتماد على الإنعزال النفسى عن المجتمع والإهتمام بالتربية الدينية للأعضاء والمتعاطفين حتى تحين اللحظة المناسبة التى يتحول فيها المجتمع من مجتمع جاهلى إلى إسلامى.[١٤]

ومن المهم أيضا أن نشير إلى أن جماعة الإخوان المسلمين لم تعتد هى الأخرى بأفكار سيد قطب فيما يتعلق برأيه حول جاهلية المجتمع وتكفير الحاكم الذى لايحكم بما أنزل الله، وإتضح ذلك خلال نهاية الستينات داخل السجون حيث دار صراع مرير بين مؤيدى أفكار قطب ومعارضيها، وإنتهى هذا الصراع بإبعاد أو فصل كل مؤيدى قطب. نخلص من ذلك بأن سيد قطب لم يكن المصدر الرئيسى لأفكار تيار الجهاد من ناحية ولا يمثل مرجعية فكرية لجماعة الإخوان المسلمين من ناحية ثانية.

إستراتيجية التغيير عند الإخوان المسلمين

أوضحنا عبر الصفحات السابقة رؤيتنا ونقدنا للإتجاهات الثلاثة التى تناولت العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين وتيار الجهاد، وكشفنا من خلال العرض لهذه الإتجاهات أن هناك ضرورة لبحث أبعاد هذه العلاقة دون الوقوع فى شرك الخلافات السياسية أو تبنى إجابات مختصرة مثل نعم هناك علاقة بين الإخوان والجهاد أو لا ليس هناك علاقة. فالقضية تحتاج إلى مزيد من البحث حول آثار جماعة الإخوان على تيار الجهاد ودور سيد قطب الذى أوضحنا أنه لم يكن المرجعية الفكرية للإخوان أو الجهاد، ومن جهة ثانية لابد من التعرف على أثر تيار الجهاد على جماعة الإخوان ذاتها، وهذا ما سنعرضه من خلال عرض إستراتيجية الإخوان فى التغيير ومواقفها من النظام الحاكم.

تشير الدلائل إلى أن جماعة الإخوان المسلمين حددت موقفها من الحاكم الذي لا يطبق الشريعة الإسلامية على نحو قاطع، فهى ل اتحكم بكفره وتشترط للدخول فى عضويتها الإقتناع بهذا الموقف وهو ما أوضحناه أثناء التعرض للموقف من كتاب سيد قطب فى السجون فى النصف الثانى من الستينات. وينعكس هذا الموقف فى الإستراتيجية التى إعتمدها الإخوان للتعبير عبر منهج متوالى الخطوات التى يحددها المرشد الراحل عمر التلمسانى فيما يلى:-

"١.إننا نريد الرجل المسلم فى تفكيره وعقيدته.

---

[١٤] إنظر فى تفصيل رؤية قطب الفصل الثانى

٢. ثم بعد ذلك البيت المسلم.

٣. فالشعب المسلم.

٤. ثم بعد ذلك الحكومة المسلمة".[١٥]

وهذا المنهج المتدرج نجد أصوله عند مؤسس الجماعة حسن البنا، حيث يوضح صلاح عبد المقصود رئيس تحرير مجلة **لواء الإسلام** - لسان حال الإخوان - ما تم إنجازة وفق هذا المنهج "لقد تمكن الإخوان من قطع شوط كبير في نطاق تغيير الفرد والأسرة، ونبذل حاليا جهودنا من أجل تغيير المجتمع عبر عملنا داخل مؤسسات هذا المجتمع مثل النقابات والجمعيات والجامعات وغيرها وعندما ننتهي من ذلك نعتقد أن التغيير سيأتي تلقائيا في مؤسسة الحكم".[١٦] ويؤكد صلاح عبد المقصود على "أن هذا المنهج يعتمد أساسا على أن التغيير سيتم من أسفل وليس من قمة النظام، فلسنا معنيين بالحكم أو الحاكم نحن معنيين أساسا بتغيير قيم الشعب".[١٧]

هكذا فإن الفكر الإستراتيجي لجماعة الإخوان المسلمين في مسألة تغيير الحكم يعتمد على تواجد قاعدة عريضة من المؤيدين للحكم الإسلامي قبل المطالبة بتحقيق شعار الدولة المسلمة. لذلك يمكن فهم النقد العنيف الذي توجهه جماعة الإخوان لعنف تيار الجهاد. نرى أن هذا الموقف تبلور داخل جماعة الإخوان وكان أول من ساهم في بلورته المرشد الثاني للجماعة من خلال رفضه للعنف ومطالبته بالإهتمام بالتربية الإسلامية لأعضاء الجماعة والمتعاطفين معها. وتجلت رؤية الهضيبي في كتابه **دعاة لا قضاة** في الفترة التي تولى فيها الإرشاد حيث أبدى نفورا ورفضا قاطعا لفكرة العنف، بل أن رفضه إمتد ليشمل "العنف المشروع "ضد المحتل الإجنبي".فعندما سئل عن رأيه في قرارات إتخذها المؤتمر العام للطلاب ومن بينها مطالبة الحكومة إعلان الحرب على إنجلترا وإباحة حمل السلاح لمواجهتها، إندهش الهضيبي متسائلا هل تظن أن

[١٥] عمر التلمساني، "هل للدعاة إلى الله برنامج"، لواء **الإسلام**،العدد الثاني، يونيو ١٩٨٧،ص٦

[١٦] أنظر في تفصيل ذلك الفصل الأول

[١٧] حوار أجراه الباحث مع **صلاح عبد المقصود** (من قيادات الإخوان المسلمين) في القاهرة في مارس ١٩٩٥

أعمال العنف تخرج الإنجليز من البلاد. إن واجب الحكومة اليوم هو أن تفعل ما يفعله الإخوان المسلمون من تربية الشعب وإعداده فذلك هو الطريق لإخراج الإنجليز".[١٨]

إلا أن التيار السلمى داخل الجماعة تبلور أكثر على يد المرشد الثالث عمر التلمسانى الذى لم يسبق له الإنضمام إلى النظام الخاص. حسبما نرى فى كتاباته فى مجلتى **الدعوة** و**لواء الإسلام** فقد أبدى التلمسانى رفضا حاسما للعنف وكان هذا الرفض قاسما مشتركا فى كل كتاباته، بل أن وزارة الداخلية كانت تستعين به فى وأد أعمال العنف إبان أحداث الفتنة الطائفية فى الزاوية الحمراء عام ١٩٨١، كما إستعانت به فى الحوارات التى أجريت مع عناصر من تيار الجهاد داخل السجون حينما نظمت ندوات حضرها عدد من علماء الدين لإقناع هذه العناصر بالتخلى عن أفكارهم. يقول التلمسانى: "ولسنا نهدف إلى عنف، بدليل أنه فى الخطاب الأخير للرئيس الراحل المرحوم أنور السادات قال: أنا أعرف عمر رجل سلام، ومعنى هذا إننا ندعو إلى السلام علانية وفى الخفاء".[١٩] ويقول أيضا: "أنا أعارض فكر العنف فى مواقفى كلها وكتاباتى، أنا إستنكرت واستنكر بكل قوة العنف أو القتل أو الإغتيال وأنا قد إتهمت من الجماعات الإسلامية بموالاة الحكم القائم، ولم أهتم بهذا".[٢٠] وفى موضع آخر يقول: "الدعاة إلى الله دعاة سلم وأمان، ولا أتصور أن شابا يدعو الى الله، وقد تمكنت الدعوة من قلبه تماما ثم يدمر ويخرب أو أن يضرب أو أن يعنف".[٢١]

تبلورت مدرسة أو تيار التلمسانى حول أهمية الإلتزام بالعمل السلمى ونبذ العنف، وأصبح لهذا التيار نجومه ومنهم مأمون الهضيبى الذى يؤكد "أن الدستور الحالى فيه من النصوص ما يسمح بإجراء تغيير بطريقة دستورية ونصل إلى التغي

ير المنشود ولوعلى مراحل وأهم شئ هو تعديل القوانين وليس الدستور".[٢٢] وفى رأيه "إن الدستور الحالى الذى ينص على أن دين الدولة الدين الإسلامى وأن الشريعه

---

[١٨] مشار إليه فى أيمن الظواهرى، **الحصاد المر**

[١٩] المرجع نفسه

[٢٠] عمر التلمسانى،مجلة **المصور**،١٩٨٧/١/٢٢

[٢١] عمر التلمسانى،مجلة **الأطباء**،السنة ٣١،العدد٩٨،أغسطس ١٩٨٦،ص٣٥،مشار إليه فى أيمن الظواهرى، **الحصاد المر**

[٢٢] حوار مع مأمون الهضيبى،**المجتمع المدنى**، مايو ١٩٩٤،ص٢٣

الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع هو ما يحقق العقيدة الإسلامية بقدر كاف".[٢٣] ولعل أبرز تصريحات الهضيبى تلك التى ربط فيها بوضوح بين سماح نظام الحكم للإخوان بالقيام بأنشطتهم علنا وبين دورهم فى تحجيم عنف تيار الجهاد فيقول: "أن وجود الجماعة يمثل مصلحة للحكومة لإنها تلجأ إلينا كثيرا لضبط التيار المتطرف". ولا يتردد الهضيبى فى وصف أعمال تيار الجهاد بأنها أعمال "عنف" "وإرهاب " بل ويعتبر القائمين بها من هذا التيار "مجرمين " "ومدمرين" وإرهابيين.[٢٤]

ويمثل عصام العريان، قطب الإخوان المعروف، إمتدادا لهذه الرؤية التى تسعى إلى مقرطه جماعة الإخوان ودفعها فى إتجاه الإسلوب السلمى فى العمل. وعلى عكس ما هو شائع فى بعض بيانات الإخوان – حيث نلحظ أنها دأبت على إدانة عنف تيار الجهاد وعنف الدولة معا – نجد لدى العريان موقفا حاسما من مسألة العنف، ففى تعقيبه على حادث محاولة إغتيال حسن أبو باشا وزير الداخلية السابق قال: "إنه حادث غير مقبول مهما قيل عن أنه تصفية حسابات أو معالجة لمواقف سابقة، وهى جريمة نكراء لايستطيع أى منصف أن يلتمس لها مبررا أو يدافع عنها".[٢٥] من ناحية ثانية يرفض عصام العريان الزعم بأن الإخوان يستطيعون تلجيم تيار الجهاد فيقول: "أنا ضد السؤال الذى يقول إنه من الممكن إستيعاب هذه الإتجاهات، فهذا يصح إذا كان العنف عندها طارئ، لكن هذا العنف مؤسس على أفكارها وينبع من فهم خاطئ".[٢٦] وترفض مدرسة التلمسانى العنف ليس فحسب حاليا إنما أيضا مستقبلا. كذلك تظهر كل تصريحات وكتابات مؤيدى هذه المدرسة سعيهم للعمل فى إطار الشرعية الدستورية، ورغبتهم فى التغيير من خلال هذه الأطر الشرعية، وهذا الإتجاه يدفع الجماعة – حسبما نرى – فى إتجاه مفهوم "الحزب السياسى" ويرفض العمل السرى ويعلن عدم تقاربه مع تيار الجهاد ويصفه بأنه تيار "متطرف" وأحيانا إرهابى" ويشدد على عدم وجود أى تقارب فكرى أو حركى بينه وبين الجهاد.

---

[٢٣] المرجع نفسه، ص٢٣

[٢٤] حوار مع مأمون الهضيبى،جريدة **الشرق الأوسط**،١٩٨٧/٥/١١، مشار إليه فى أيمن الظواهرى، **الحصاد المر** ص٦٤

[٢٥] عصام العريان،مجلة **المجلة**،العدد ٢٧٩،١٣-١٩٨٧/٥/١٩ ص٤٩ مشار إليه فى أيمن الظواهرى، **الحصاد المر** ص٥٩

[٢٦] مشار إليه فى د.عمرو عبد السميع،**المتطرفون ندوات ودوائر وحوار**، ص٢٢٠

لقد مثلت إستراتيجية الإعتدال محور عمل الجماعة منذ عودتها فى السبعينات لعدد من العوامل أشرنا إليها بالتفصيل فى الفصل الثالث، ولكننا نلاحظ أن بعض قيادات الإخوان لايزال لديهم نزوع في كتاباتهم نحو إستخدام القوة أو العنف. من هؤلاء القيادات مصطفى مشهور الذى يبدو إنه تأثر بدرجة ما بمشاركته فى النظام الخاص للأخوان. قبل التعرض لأراء مشهور يجب أن نشير إلى أن كل الشواهد تؤكد على أن إستراتيجية الإخوان لم تتغير طوال الفترة الماضية، ولكننا نشير فى نفس الوقت إلى إمكانية حدوث تغيير فى هذه الإستراتيجية بناء على تطور الصراع بين الدولة وتيار الجهاد من جهة وطبيعة العلاقة بين الدولة والإخوان المسلمين من جهة أخرى وهو ما سنعرضه بعد تقديم أفكار مصطفى مشهور عن العنف وسجالاته مع تيار الجهاد. وقد إعتمدنا في تحليلنا لرؤية مصطفي مشهور على عدة دراسات نشرها تباعا خلال الثمانينات. ويمكن رصد الملامح الإساسية لهذه الرؤية فيما يلي:

الدعوة للجهاد:

الجهاد فى نظر الإسلاميين فريضة واجبة وهناك عشرات الأدلة المستمدة من القرآن والسنة التى تساق للتدليل على ذلك، وكما رأينا فى مواضع سابقة فإن حسن البنا خصص أحد رسائله الشهيرة لموضوع الجهاد. يؤكد البنا: "الجهاد فرض كفاية على الأمة الإسلامية لنشر الدعوة، وفرض عين لدفع هجوم الكفار عليها".[٢٧] لكن المشكلة الكبرى هى ما يتعلق بإستخدام الجهاد ضد الحكام المحليين دون أن يكون هناك إحتلال لبلد ما. إننا لم نجد ردا حاسما فى "رسالة الجهاد" على هذه المشكلة، إلا إننا نلاحظ أن ممارسة الجماعة للعنف خلال الأربعينات تدلل على موافقة البنا على إستخدام العنف ضد الحكام.

ويأتى مصطفى مشهور ليحدد موقف الإخوان من وجهة نظره - بعد عودتهم الجديدة فى السبعينات - من الجهاد والهدف منه. يقوم مشهور بتعريف الجهاد فى مقدمة كتابه **الجهاد هو السبيل** وتتضمن الأمثلة التى يوردها حول الجهاد تعبيرات واضحة مثل "حمل السلاح" و"القتال"، وينتهى إلى طرح التساؤل الآتى: "هل الإخوان

---

[٢٧] حسن البنا،"رسالة الجهاد"،فى **مجموعة رسائل الإمام الشهيد** حسن البنا

تعبوا من المحن وألقوا السلاح وتركوا الجهاد؟!" لكن سرعان ما يجيب بالنفى.[٢٨] ثم يعود ويؤكد ان الجهاد "هو السبيل الوحيد لرد عدوان أعداء الله وتحرير أرض الإسلام من إحتلالهم وغزوهم".[٢٩] وعلينا أن نلاحظ كيف برر النظام الخاص إغتيال بعض المسئولين بإعتبارهم "أعداء الله" الذين يجوز قتلهم غيلة. لكن ما يثير التساؤل هو أن مشهور أعاد إستخدام مصطلح "أعداء الله" وطبقه على الحكام فهو يقول فى موضع آخر: "إن هناك واجبا مفروضا على كل مسلم لايتحقق بغير الجهاد والإعداد له ألا وهو إقامة دولة الإسلام وخلافة الإسلام والتمكين لهذا الدين" [٣٠] هكذا يمتد الجهاد ليشمل الحكام المحليين لأن إقامة الدولة الإسلامية لن تتم إلا عبر الجهاد الذى سيكون بالطبع فى مواجهة الحكام القائمين على الدولة المراد هدمها لإقامة دولة الإسلام. وينبغى أن نميز بين وظيفتين للجهاد فى كتابات مشهور: الأولى الجهاد كأداة لإقامة الدولة الإسلامية والثانية تعتبر الجهاد وسيلة لرد إعتداء الحكم القائم على الحركة الإسلامية. ويمكن القول بأن مشهور لا يرفض فكرة إستخدام العنف ضد أنظمة الحكم عندما تعتدى الأخيرة على الجماعة، ولكنه يضع شرط القدرة على تحقيق ذلك ويشدد على أنه "يجب أن يكون معلوما أنه ليس بالضرورة أن يرد المسلمون على كل إعتداء أو إيذاء يقع عليهم من أعداء الله فى حينه".[٣١]

لكن الجهاد أو العنف ليس فقط لرد إعتداء الأنظمة، إنما له وظيفة ثانية كما حددها مشهور وهى "تحرير أرض الإسلام" وقد يتصور البعض خطأ أنه يقصد بذلك تحرير البلدان الإسلامية من الإحتلال العسكرى الأجنبى، لكنه يقصد تحريرها من الحكام الوطنيين. نستدل على هذا بأن مشهور عندما كتب ذلك لم يكن هناك إحتلال أجنبى لأى من الدول الإسلامية. ويؤكد مشهور: "الجهاد والإعداد له ليسا لمجرد دفع الإعتداء والإيذاء الذين يتعرض لهم المسلمون من أعداء الله ولكنه الإعداد أيضا لإتمام المهمة العظيمة وهى إقامة دولة الإسلام".[٣٢] ومن الواضح أن وظيفة الجهاد الأساسية فى رأى

---

[٢٨] مصطفى مشهور، من فقه الدعوة، **الجهاد هو السبيل** (القاهرة دار التوزيع والنشر الإسلامية الطبعة الثانية ١٩٨٦) ص٥

[٢٩] المرجع نفسه، ص١٩

[٣٠] المرجع نفسه، ص١٩

[٣١] المرجع نفسه، ص٣٢

[٣٢] المرجع نفسه، ص٣٣

مشهور هى إقامة الدولة الإسلامية، وكما هو معروف فإن العنف أو إستخدام القوة عند الإسلاميين "جهاد "

بذلك نستطيع أن نؤكد أن رؤية مشهور للتغيير لاتستبعد إستخدام القوة وفق ضوابط محددة أهمها أن يكون المسلمون قادرون على إستخدام القوة.لكن مشهور مثلما فعل فيما يتعلق "برد الإعتداء" إشترط أن يتم إستخدام قوة الساعد والسلاح بعد ان تتم قوة الايمان والوحدة. يقول مشهور "إن إستعمال قوة الساعد والسلاح قبل تحقيق الوحدة والأخوة يمكن أن يؤدى الخلاف بينهم إلى ان يضرب بعضهم بعضا بهذا السلاح".[٣٣] وأخيرا يعلن صراحة عدم استبعاد العنف فيقول: "أما عن قوة السلاح فذلك أمر حتمى إذ لابد للحق من قوة تحميه وترد عدوان المعتدين ثم أن الجهاد فريضة ماضية والأمر من الله باعداد القوة معروف".[٣٤] ويتوجه إلى الشباب قائلا "اعلم أن الجهاد فى سبيل الله سيكون السمة الغالبة على العمل الإسلامى فى المرحلة المقبلة من عمر الدعوة الإسلامية".[٣٥] ويعد التخاذل عن ذلك فى رأى مشهور إنحرافا عن المسار، فيقول: "التباطؤ فى مواجهة الأعداء ورد إعتداءاتهم بعد توافر الإعداد وتهيؤ الظروف يعد إنحرافا".[٣٦]

يتضح مما سبق أنه لا ينفى إستخدام السلاح يوما، ولا تختلف هذه الرؤية عما طرحه حسن البنا فيما يتعلق بإستخدام القوة المسلحة فى التغيير. وربما تكون كتابات مشهور فى هذا الشأن بهدف "المزايدة" على قادة تيار الجهاد الذين يوجهون أسهم النقد للإخوان باعتبارهم متخاذلين ومتحالفين مع نظام الحكم، من أجل السعى لضم عناصر تيار الجهاد للإستفادة بفاعليتها.

إذن لم يتخل مؤيدو "العسكرة" داخل الجماعة تماما عن فكرة العنف وإن ظل – فى التحليل الاخير –عنفا مؤجلا. على الرغم من حضوره الطاغى فى البنية الفكرية إلا أنه

---

[٣٣] مصطفى مشهور،من فقه الدعوة، **وحدة العمل الإسلامى فى القطر الواحد**،(القاهرة دار التوزيع والنشر الإسلامية،١٩٩١) ص٥٣

[٣٤] مصطفى مشهور،من فقه الدعوة،**قضايا أساسية على طريق الدعوة**،ص٤٨

[٣٥] مصطفى مشهور،من فقه الدعوة،**الجهاد هو السبيل** ص٦١

[٣٦] مصطفى مشهور،**طريق الدعوة بين الأصالة والانحراف**، الطبعة الرابعة، ص٦١

على مستوى الواقع المعاش لم تتم ممارسة العنف عمليا منذ أن عادت الجماعة فى السبيعنات وحتى الان.

وحدة الحركة الإسلامية

تتناقض التصريحات الرسمية لجماعة الإخوان المسلمين مع كتابات مصطفى مشهور، المخصصة لتثقيف الكوادر. يتعلق هذا التناقض بالموقف من الجماعات الإسلامية الأخرى، فبينما تؤكد التصريحات الرسمية لعدد من قادة الإخوان إدانة عنف تيار الجهاد واعتباره غير جائز شرعا ومتناقض مع الإسلام الصحيح. كما تبرز تلك التصريحات وجه الخلاف بين منهج الإخوان السلمى ومنهج الجهاد الإنقلابى العنيف مؤكدة رفضهم لأى تقارب مع تيار الجهاد، نجد على الجانب الآخر نجد كتابات مصطفى مشهور، تتسم أساسا بالسعى الدؤوب لدمج تيار الجهاد فى جماعة الإخوان، وقد خصص كتاب **وحدة العمل الإسلامى فى القطر الواحد** لهذا الغرض.ومن ناحية ثانية تتسم كتابات مشهور بالسكوت – فى أحيان كثيرة – عن إدانه عنف تيار الجهاد بل تضمنت هذه الكتابات فى بعض الحالات تمجيدا لهذه الأعمال.

فى كتابه **وحدة العمل الإسلامى فى القطر الواحد** يؤكد على أن "وحدة العمل الإسلامى واجب شرعى وضرورة حركية... ثم أن التحديات التى تواجه المسلمين كثيرة وشرسه وتستوجب تضافر الجهود وتوحيد الصف للتصدى لهذه التحديات، فالوحدة رمز القوة والطريق الى النصر، والتفرق رمز الضعف".[٣٧] على هذا الأساس يرى مشهور "تحقيق الوحدة بين العاملين فى حقل الدعوة أمنية عزيزة يتمناها كل مسلم غيور عليه أن يسهم فى تحقيقها وله من الله الأجر والمثوبة".[٣٨] ويحدد مشهور فصائل الحركة الإسلامية فيقول: "نرى فى أقطارنا الإسلامية جماعات وهيئات إسلامية تعمل فى حقل العمل الإسلامى (...) فنجد منهم من يركزون على أمور العقيدة ونقائها من الشوائب ومنهم من يهتمون بالعلم وتحقيق الأحاديث النبوية وتوثيقها، وهناك من يهتمون ببناء المساجد وإتباع السنة والتفقه فى أمور الدين".[٣٩] ثم ينتقل بحديثه بعد ذلك الى أبرز الجماعات على الساحة والتى يتكون منها تيار الجهاد فيضيف: "وهناك من يركزون

---

[٣٧] مصطفى مشهور،من فقه الدعوة، **وحدة العمل الإسلامى فى القطر الواحد**، ص٢٣

[٣٨] المرجع نفسه، ص٢٤

[٣٩] المرجع نفسه، ص١١

على الجهاد ومواجهة الأعداء بالقوة".[40] هكذا فان مشهور يرى أن الوحدة مع تيار الجهاد واجب شرعى وهو ما يعنى أن تلك الوحدة مباركة من الله.

ولايعتبر كلام مشهور عن الوحدة محض أمنيات طيبة لدية، بل يسعى سعيا إلى هذا الهدف ولايألوا جهدا لإقناع الجماعات المختلفة بما فيها تيار الجهاد بالوحدة.ويحدد منهج الوحدة المرتقبة بين الجماعات الإسلامية الأخرى وجماعة الإخوان فيقول: "لكى تكون الدراسة جذرية وعميقة علينا أن نبحث عن الأسباب أو الامور التى يحدث حولها الخلاف فى مجال العمل الإسلامى، ثم نقيمها ونوضح طريق الإجتماع عليها وتوحيد الجهود على حلها ليجمتع من يجتمع عن بينة ويتبعد من يبتعد عن بينة أيضا".[41] ويضيف مشهور: "من الأمور التى يمكن ان يحدث حولها الإختلاف عند العاملين للإسلام، الأهداف التى تسعى لتحقيقها كل جماعة أو تجمع، ومما يحدث فيه إختلاف ايضا فهم الإسلام وما يحدث فيه من اجتزاء أو إنحراف أو أخطاء، وكذلك يحدث إختلاف حول طريق تحقيق الأهداف المطلوبة والوسائل المناسبة لذلك.[42]

ويلاحظ أن مشهور فى كل خطوة يخطوها فى طريق محاولاته لإقناع الجماعات الأخرى بالوحدة يؤكد صراحة وضمنيا علىصحة طريق جماعة الإخوان ويحرص دائما على عدم التقليل من شأن الجماعات الأخرى ويطرح عليهم آفاقا عديدة للعمل معا فيقترح على هذه الجماعات "أن يكون تحقيق هذه الأهداف الجزئية جزءا من الخطة العامة لتحقيق الهدف الاكبر، وهو التمكين لدين الله فى الأرض، وهذا يوجب التعاون والتنسيق بين الجميع".[43] هكذا فأن مشهور يسعى لآخر "نفس" إلى الوحدة وإن لم تكن متاحة فالتعاون والتنسيق وهو يصر على ذلك لأنه "يلزم مواجهة الأعداء متحدين متعاونين".[44]

---

[40] المرجع نفسه، ص١١

[41] المرجع نفسه، ص٢٤ وما بعدها

[42] المرجع نفسه، ص٢٥

[43] المرجع نفسه، ص٣١

[44] المرجع نفسه، ص٣١

الموقف من تيار الجهاد:

إهتم مصطفى مشهور بتيار الجهاد وخصص صفحات عديدة لمناقشة إسلوبهم الذى يشير إليه بإسلوب إستعمال القوة فى التغيير حيث يبدى تحفظه فى البداية على هذا الإسلوب لأن أصحابه لا يولون الإهتمام بالتربية أو إعداد القاعدة الصلبة التى يقوم عليها البناء ويصمد ويستقر. يقول أن طبيعة الأمور تقول "إن البناء لا يبدأ من أعلى كأن يتم التغيير بالقوة عن طريق الإنقلابات العسكرية دون تكون القاعدة التى يقوم عليها البناء. لابد من بدء البناء من أسفل أى من القاعدة ثم يعلو تدريجيا".[45]

تبدو رؤية مشهور على إختلاف واضح مع رؤية "حركة الجهاد الإسلامى" حيث تعتمد هذه الحركة على الفكر الإنقلابى العسكرى ولا تولى أية أهمية للتحرك الجماهيرى أو الشعبى ولكن فى الوقت نفسه فان رؤية مشهور تمثل التقاءا مع رؤية الجماعة الإسلامية الجهادية، إحدى أكبر تنظيمات تيار الجهاد والتى تتبنى إسلوبا فى التغيير يقارب مفهوم "الثورة الشعبية المسلحة" عبر تحركات جماهيرية واسعة تدعمها مليشيات مسلحة. بهذا المعنى فإن ما يطرحه مشهور عن إستخدام قوة السلاح بعد إستكمال قوة الايمان والوحدة لايختلف عما تطرحه الجماعة الإسلامية.

وإذا صح هذا التحليل فإن هذا التشابة قد يفسر لنا رغبة مصطفى مشهور الدائمة فى الوحدة مع الجماعات الاخرى، كما يفسر أيضا تعاطفه الواضح تجاه الجماعات الجهادية بصفه خاصة، ولعل أنسب مثال على ذلك هو أن مشهور يعتبر قتلة السادات من الشهداء، وهو ما يعنى أن عملية الإغتيال كانت عملية جهادية تمت فى سبيل الله ويجيزها الشرع.

من ناحية ثانية إتسم خطاب مشهور بالتعاطف تجاه تلك الجماعات فى سياق مساجلاته لتكتيكات تيار الجهاد التى تتمثل فى أعمال العنف. الذي عادة ما يوصف من قبل فصائل الإسلام السياسى بأنها أعمال "جهادية" وإنها تتم إستنادا الى قاعدة شرعية هى "تغير المنكر". يقول مصطفى مشهور فى إطار دحضه لما يثيره تيار الجهاد عن قادة الإخوان بأنهم تخلوا عن "الجهاد" نظرا لما لاقوه من حملات إعتقال وتعذيب: "كثيرا ما يخطئ بعض الشباب ويظنون أن من سبقوهم على طريق الدعوة وتقدم بهم

---

[45] المرجع نفسه، ص٥٩

العمر قد أصابهم الضعف وأبعدوا الجهاد من وسائلهم بسبب ما لاقوه من محن كثيرة (...) إلى غير ذلك من تصورات خاطئة لا أصل لها، ولا أكون مغاليا إذا قلت إنى ألمس الكثيرين من جيلنا يتدفقون حماسا وحبا للشهادة بما لايتوفر فى بعض الشباب، ولكن حماسنا هذا تضبطه الحكمة والتجربة التى إكتسبناها على طريق الدعوة".[٤٦]

بهذه الكلمات يفاجئنا مشهور برأيه فى أعمال العنف التى قام بها تيار الجهاد حيث يراها نوعا من الشهادة والحماس والجهاد فى سبيل الله. وهذه التعبيرات تحمل دلالات مشحونه بالتعاطف، ويضيف: "لسنا ممن يريدون كبت هذا الحماس أو إماتته فى نفوس الشباب".[٤٧] لكن الخلاف فى رأيه أن هذه الأعمال الحماسية – وهى أعمال عنف كما تبرهن الوقائع العديدة – تحتاج الى ضبط لا رفض، مشيرا إلى أنه يريده "حماسا مبصرا منضبطا يمكن التحكم فيه، ولا نريده حماسا أهوج مندفعا يورط فى أعمال متهورة غير مسئولة تضر ولاتنفع".[٤٨] مما يعني أنه يحدد أوجه الخلاف على نحو دقيق فيما يتعلق بأعمال العنف التى يسميها "حماس الشباب". الصحيح أنه "حماس" فى القيام بأعمال العنف وهو ما لايشير إليه صراحة، ومن ثم يمكننا القول أنه لايختلف من حيث المبدأ عن هذه الأعمال "الحماسية" لكنه يختلف فى إنها لاتتم فى إطار منضبط يمكن التحكم فيه. لا يتعلق هذا الخلاف بالمبدأ لكنه يتعلق بدواع خططية كما يبدو فى كتاباته الداعية للوحدة. حيث نجده يقول "نحن ندعوالى إمتزاج حكمة الشيوخ بحماس الشباب لتجتمع الحكمة مع القوة فى إعتدال وتوازن وإستمرارية".[٤٩]

يتضح من العرض السابق للأفكار الرئيسية لمصطفى مشهور عدم تخليه على نحو حاسم عن إستخدام القوة شرط توافر الضوابط الشرعية لاسخدامها. هذه الرؤية تتضمن خلافات رئيسية مع رؤية مدرسة التلمسانى التى تسيطر على الممارسة العملية لجماعة الإخوان ومجمل تصريحاتهم وأحاديثهم الصحفية والتى تنبئ بشكل قاطع عن نبذ العنف كإسلوب للعمل السياسى. ويبدو أن ثمة إتفاق على هذا المنهج الرافض للعنف داخل جماعة الإخوان بما فيهم أنصار رؤية مشهور. قد يعود ذلك الى أن أصحاب هذه

---

[٤٦] المرجع نفسه، ص٦١

[٤٧] المرجع نفسه، ص٦٠

[٤٨] المرجع نفسه، ص٦٠

[٤٩] المرجع نفسه، ص٦٢

الرؤية الاخيرة – مشهور – يعتبرون حسبما أوضحنا أن العنف (قوة الساعد والسلاح) "مؤجل" لما بعد تكوين "القاعدة الصلبة" عبر إستكمال "قوة الايمان والوحدة" فى المجتمع، ومن ثم فإن جهود الجماعة تتركز حول هذا الهدف المرحلى الذى يحظى بإتفاق كافة الفرقاء داخل الجماعة، لكن الخلاف ربما يبرز حال الإنتهاء من هذا الهدف. عموما ينبغي التأكيد على أن كتابات مشهور التي لا تستبعد العنف تماما وتدعو للوحدة مع فصائل إسلامية بما فيها تيار الجهاد، كتبت خلال الثمانينات، أي قبل زيادة عنف تيار الجهاد على نطاق واسع في التسعينات وبصورته الدموية التي حدثت. لكن الملفت للنظر أن مشهور لم يراجع افكاره التي وردت في هذه الفترة – الثمانينات – بعد إنتشار العنف بهذا الشكل اللافت للنظر.

نستطيع القول بأن الإخوان المسلمين قد نبذوا العنف على الأقل فى المرحلة الحالية كما يردد قادتهم دوما. فعلى مستوى الممارسة لم يشاركوا فى أية أعمال للعنف منذ السبعينات. فضلا عن إدانتهم الصريحة للاعمال التى يقوم بها تيار الجهاد منذ حادث الفنية العسكرية عام ١٩٧٤ وحتى أحداث ضرب السياحة منذ بداية عام ١٩٩٢. ولكننا نلاحظ أيضا أن هذا الموقف الرافض للعنف يتحول الى موقف مشوب بالغموض وأحيانا يتسم بشبهة التأييد أو على الاقل التوقف عن الادانة من جانب بعض قادة الإخوان على رأسهم د. مصطفى مشهور.

نقد تيار الجهاد للأخوان

لم يكن تيار الجهاد غائبا عما يدور داخل الإخوان، حيث نلاحظ فى وثائق هذا التيار تركيزا وإهتماما بنقد فكر وممارسة جماعة الإخوان المسلمين وخاصة أنصار مدرسة التلمساني. فوثيقة "الحصاد المر" الصادرة عن حركة الجهاد الإسلامى والتى كتبها أيمن الظواهرى أشهر قادة الجهاد تضمنت نقدا مريرا لجماعة الإخوان. يرجع الظواهرى هذا النقد إلى أن الحكومة تستخدم الإخوان "فى مهاجمة تيار الجهاد فى الصد عن سبيل الله باسم الدعوة إلى الله فتخدع بذلك ضعاف الإيمان قليلى العلم من المسلمين، فقد أراد الله أن تفتضح هذه الجماعة أمام المخلصين بمشاركتها الخبيثة للطواغيت فى الصد عن سبيل الله".[٥٠] وتصف الوثيقة عمر التلمسانى بأنه "رائد التفاهم مع الحكومة الذى يفخر

---

[٥٠] أيمن الظواهرى، الحصاد المر

بأن وزارة الداخلية كثيرا ما إستعانت به لتهدئة الجامعات"، أما مأمون الهضيبى فتصفه بأنه "رائد الشرعية البرلمانية ". وفى رأى الوثيقة فان عصام العريان "هو النجم الصاعد فى سماء الإخوان والذى يجدد مدرسة التلمسانى". وتؤكد الوثيقة أن الإخوان "تحولوا الى عملاء للحكومة الكافرة يسبغون الشرعية على حكمها وديمقراطيتها وينكرون على من ينادى بجهادها، وتحول الإخوان الى طابور خامس يمزق جسد الحركة الإسلامية بمصر ويصيبها بالتخدير والشلل".[٥١]

ونظرا للأهمية البالغة لهذه الوثيقة نعرض لأهم أوجه النقد التى تضمنتها وهى الموقف من تكفير الحاكم وتغيير المنكر. تبدأ الوثيقة بان جماعة الإخوان المسلمين يوالون أعداء الله ويتقربون منهم ويؤيدون باطلهم وتؤكد إن "هذا المسلك يهدم الدين ويعلى راية الباطل وأهله، وهذا هو ما سلكه الإخوان المسلمون على مدًى تاريخيهم، من تقربهم للحكام للكافرين وعدم الحكم عليهم بالكفر، ومشاركتهم للكافرين فى ديمقراطيتهم الشركية وصراعاتهم الحزبية والزج بآلاف الشباب المسلم وتجنيد طاقاتهم لخدمة هذا المسلك المنحرف، فكيف تقوم للإسلام قائمة فى هذا الزمان مع هذا الإنحراف عن الصراط المستقيم".[٥٢]

ثم تورد الوثيقة مواقف الإخوان مع الحكومات فى مصر خلال ستين عاما وتخصص فصلا عن علاقة الإخوان بالملك وفصلا عن رفض الإخوان الخروج على الحاكم والتزامهم بالدستور والقانون، ويتضمن هذا الفصل عرضا لمواقف الإخوان من ثورة يوليو وإتفاقهم مع السادات فى السبعنيات وموقف الإخوان من مبارك ومن الديمقراطية والعلمانية. وفى خاتمة الوثيقة يأتى التاكيد على "أن جماعة الإخوان المسلمين من الناحية الشرعية حرصت على ألا يكون لها موقف واضح من تكفير الطاغوت بل أغلقت باب النقاش فى الأمر بتبنيها مبدأ (دعاة لا قضاة) الذى أعلنه المرشد الثانى حسن الهضيبى".[٥٣] كما تنتقد جماعة الإخوان التى لم تكتف بعدم تكفير الحكام بل إنها "تجاوزت هذا إلى الإعتراف – باقوالها وأفعالها – بشرعية هؤلاء الحكام. بل وإعترافت الجماعة بشرعية المؤسسات الدستورية العلمانية (البرلمان

---

[٥١] المرجع نفسه

[٥٢] المرجع نفسه

[٥٣] المرجع نفسه

والإنتخابات والديمقراطية). وكان هذا من أكبر العوامل المساعدة للطواغيت على وصم الجماعات الجهادية بالخروج على الشرعية، شرعية الكفر".[٥٤] أن الظواهرى يفهم دور الإخوان الذى ترسمه لهم الدولة للقيام به فى ظل صراعها مع تيار الجهاد، ويضيف: "أن جماعة الإخوان مدت جسور التفاهم مع معظم الأنظمة الحاكمة وكان هذا التفاهم يتم عادة فى صور صفقه نصفها الأول سماح الحكام للأخوان بشئ من الحرية والإنتشار، ونصفها الثانى إعتراف الجماعة بشرعية النظام الحاكم مع مساعدة الجماعة للنظام فى ضرب تيار معارض قوى".[٥٥] هنا أيضا يظهر بوضوح فهم الظواهرى تكتيك الإخوان فى التعامل مع السلطة أيا كانت. ويورد عددا من المواقف التى وضعت الجماعة نفسها فى خدمة الحكام " إستخدام الملك فاروق الجماعة فى ضرب حزب الوفد فى موازنة ثقلة الجماهيرى. كما عرض حسن البنا–قبيل إغتياله – على الملك مساعدته فى محاربة الشيوعية وإستخدام جمال عبد الناصر الجماعة فى صنع شعبية الثورة حيث إستثناها من قانون إلغاء الاحزاب وإستخدام السادات للجماعة فى ضرب التيار الشيوعى والناصرى باتفاق صريح وإستخدام حسنى مبارك للجماعة فى ضرب التيار المتطرف (تيار الجهاد)".[٥٦]

ترصد الوثيقة إن جماعة الإخوان رضيت بالإحتكام إلى الديمقراطية وسيادة الشعب كطريق للتغيير والوصول للحكم وحول الموقف من إتخاذ الجهاد كوسيلة لإقامة شرع الله تؤكد الوثيقة " أن جماعة الإخوان نبذت العنف، وهو الإسم الذى أطلقه الطواغيت على الجهاد فى سبيل الله – وتبرأت ممن يتبنونه. وإن جميع القيادات الإخوانية الآن تعتنق هذه الأفكار الشرعية الدستورية، والديمقراطية،وتأييد الحكام، ونبذ العنف".[٥٧] تنتهى الوثيقة إلى أن السوس قد بدأ ينخر فى جسد الجماعة وسلوكها مبكرا مع مطلع الاربعنيات وأرجعت ذلك الى عدة أسباب هى "غياب المنهج أو قل فساد المنهج مع إتباع سياسة التبريرات الشرعية للإنحرافات، وغياب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بحجة الطاعة العمياء والثقة المطلقة فى القيادة، الفقر العام والمزمن فى العلوم الشرعية خاصة المتعلقة بالتوحيد والعقيدة. وقد أبتليت الجماعة فى هذه الحقبة ببلاء

---

[٥٤] المرجع نفسه
[٥٥] المرجع نفسه
[٥٦] المرجع نفسه
[٥٧] المرجع نفسه

عظيم أمات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بين صفوفها، هذا البلاء هو الرفاه المادى الذى تنعم به الجماعة الآن وعلاقاتها التى أنشاتها فى دول الخليج بعد هروب كثير من أعضائها فى فترة القهر الناصرى، حتى أمسكت بزمام كثير من منظمات الدعوة والإغاثة بالسعودية والخليج، وأصبحت تمتلك الشركات والبنوك الإقليمية والدولية، فأصبح إلتحاق الشباب بجماعة الإخوان الآن من الوسائل المضمونة للإرتزاق والعيش. فكيف يعلو صوت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع هذه الفتنة".[٥٨]

وتطالب الوثيقة جماعة الإخوان "بإعلان توبتها علانية عن هذه الإنحرافات وأن يعلنوا ردة الحكام الحاكمين بغير شريعة الله وأن يعلنوا كفرهم بالدساتير والقوانيين الوضعية والديمقراطية والإنتخابات البرلمانية وأن يدعووا إلى جهاد الحكام الطواغيت، وأن يحيووا الإخوان فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر داخل الجماعة".[٥٩]

بعد هذا العرض لوثيقة "الحصاد المر" التى لايخلوحتى عنوانها من السخرية والتهكم على جماعة الإخوان المسلمين، لا نجد مجالا للحديث عن إمكانية وجود علاقة بين الجهاد والإخوان. فالجماعتين (الإخوان والجهاد) على طرفى نفيض وأوضحت الوثيقة بدرجة كبيرة أوجه وأسس الخلاف بينهما الأمر الذى يجعلنا نؤكد أن محاولات الإخوان المسلمين لإستيعاب تيار الجهاد لم تنته الا بالفشل. ويبدو أن الدولة بدات فى الاونة الأخيرة تدرك عدم إمكانية مساهمة الإخوان فى وقف عنف تيار الجهاد أو إستيعابه أو ضربه. كان لإدراك الدولة لهذا الوضع أثرا واضح فى العلاقة بينها وبين الإخوان كما سنرى فى السطور القادمة.

الإخوان والدولة

إتبع الإخوان المسلمون تكتيكهم الأثير فى التحالف مع أنظمة الحكم القائمة لضمان أكبر قدر من الأمان والإستمرار لحياة الجماعة مع النظام المصرى الحالى، فعقب خروج عمر التلمسانى من السجن فى يناير عام ١٩٨٢ أعرب عن رأيه فى أولويات العمل أمام الرئيس مبارك فقال: "أرى أيضا أن تظل المؤسسات القائمة كما هى.. مجلس الشعب أو الوزراء لا داعى الآن للتغيير والتجديد حتى لا أعطى فرصة لمن هم

---

[٥٨] المرجع نفسه

[٥٩] المرجع نفسه

خارج مصر فى الكلام عن إهتزاز الأوضاع".[60] إن التلمسانى يقرر أن تظل الأوضاع كما هى وأن " الإخوان لم يعملوا يوما لأثارة القلاقل ضد أى حكومة".[61] ونحن نرى أن هذا التكتيك يعد العامل الثانى بعد الموقف من تيار الجهاد - فى التأثير على تطور الآراء المختلفة داخل جماعة الإخوان المسلمين حيث نرى أن التضييق على نشاط الجماعة من جانب الدولة ودفعها إلى المزيد من العمل السرى يقوى أنصار الداعيين إلى العنف المؤجل. وإستخدام أساليب غير ديمقراطية فى الوصول إلى السلطة. على الجانب الآخر قد يؤدى السماح للجماعة بالعمل السياسى فى إطار من الشرعية وتقيدها بالقواعد الديمقراطية تعضيد الإتجاهات الداعية إلى أتباع قواعد اللعبة السياسية كاملة ويقويها فى مواجهة الإتجاهات الأخرى. لاحظنا دوما أن هناك علاقة طردية - تاريخيا- بين تضيق الدولة على الجماعة وبين تعضيد إتجاهات العنف بداخلها. وبالرغم من ذلك لا يمكن القول بأن تضيق الدولة على الإخوان من شأنه خلق تيارات داعية للعنف، إ أن هذه التيارات كانت موجودة بداخل الجماعة ونشأت كما رأينا بتأثير تجربة النظام الخاص أثناء الأربعينات فى ظل الدعم من القصر ومؤسسات الحكم. لذلك مانشير إليه هو أن تضييق الدولة على الإخوان من شأنه تعضيد تيار العنف وليس إنشائه.

من جهة أخرى نجد أن الرؤى المختلفة داخل الإخوان حول الإسلوب الأمثل للتعامل مع تيار الجهاد تتأثر بلا شك بآراء هذا التيار خلال صراعه مع الدولة، فإذا كان مصطفى مشهور يسعى للتقارب مع تيار الجهاد إطلاقا من رؤيته عن العنف المؤجل فإن صمود هذا التيار أمام الضربات الأمنية التى توجه إليه يؤدى من وجهة نظرنا إلى تدعيم رؤية الداعين لإستخدام العنف بإعتباره إسلوبا يحقق نجاحا نسبيا فى حالة تيار الجهاد. فمع "ضبط" عنف هذا التيار أو كما يقول مصطفى مشهور: "إمتزاج حكمة الشيوخ بحماس الشباب " يمكن تحقيق أفضل نتائج ممكنة للإخوان بحصولهم على مكاسب سياسية عديدة. لكن إنهيار تيار الجهاد وشل حركته بسبب ضربات الدولة من شأنه أن يبرهن على أن مواجهة الدولة بالعنف لن يمكن أى جماعة من الإقتراب للسلطة بل إنه على العكس يضعفها كثيرا. وهو يعنى تدعيم مواقف الداعيين إلى العمل

---

[60] عمر التلمسانى، **المصور**، ١٩٨٧

[61] المرجع نفسه

السلمي ونبذ العنف وإدانته والتمسك الصارم بقواعد اللعبة السياسية. ونستطيع أن نلاحظ تأثرا بهذا الخلاف بين قادة الإخوان في موقفهم من العنف. فأنصار مدرسة التلمساني يسعون إلى المشاركة في وأد عنف هذا التيار، يتضح ذلك من التحرك الجدى لرموزهم في مواجهته. فكما أشرنا فإن التلمساني لم يكتفى بإدانته لعنف تيار الجهاد بل إلتقى بعناصر هذا التيار داخل السجون عقب إغتيال السادات بدعم من وزارة الداخليه لإقناعهم بالعدول عن العنف. ويتضح من ذلك أن مدرسة التلمساني لديها وعيا بأن الحفاظ على الجماعه مرهونا بقدرتها على مواجهة تيار الجهاد. وكما يقول مأمون الهضيبي إن "وجود الجماعه يمثل مصلحه للحكومه لانها تلجاء إلينا لضبط التيار الديني المتطرف".[٦٢] وعلى العكس من ذلك الموقف يقدم مشهور رؤية مختلفة. فحسبما أوردنا خلال عرضنا لافكاره يسعى لدمج تيار الجهاد والجماعات الأخرى داخل صفوف جماعة الإخوان المسلمين. كما أن السمة الغالبة لكتاباته هي التعاطف مع تيار الجهاد. لكن أنصار رؤية مشهور لايسعون الى تحجيم مدرسة التلمساني الداعيه للتقرب من الحكم ومساعدته في مواجهة تيار الجهاد. ويعود تكتيك الجماعة، الذى يحرص على إتباعه كافة قادتها، إلى ان الحفاظ على خيوط مع النظام القائم يقي تنظيم الإخوان من الضربات الأمنية، وهذا التكتيك ربما يفسر حرص أنصار رؤية مشهور على عدم الإعلان عن رفضهم لنهج مدرسة التلمساني.

ويعكس هذا التكتيك طبيعة العلاقة بين الدولة وجماعة الإخوان المسلمين، فالدوله توافق على السماح لجماعة الإخوان بالقيام بأنشطه علانية رغم حظر وجودها بشكل قانوني مقابل أن تمارس الجماعة دورا فاعلا في مواجهة تيار الجهاد، فضلا عن عدم قيام الجماعة بأية ممارسات من شأنها إزعاج النظام أمنيا. وبقدر تقاعس الإخوان عن القيام بهذا الدور أو تجاوزهم لما هو محدد فإن الدولة تبادر بالتضييق على الجماعة. هذه العلاقه بين الدونة والإخوان تتسم بالتعقيد الشديد خاصة في ضوء عدم وجود حدود قاطعه بين ما هو محظور وما هو متاح أمام الجماعة. فربما ترى الدولة في بعض تحركات الإخوان خرقا لحدود العلاقه بينما يقدم الإخوان على هذه التحركات بإعتبارها أعمالا لا تخل بقواعدها.

---

[٦٢] حوار مع مأمون الهضيبي، جريدة **الشرق الأوسط** ١٩٨٧/٥/١١، مشار إليه في أيمن الظواهري، **أيمن الظواهري، الحصاد المر**

يتطور هذا التعقيد فى علاقة الدولة بالإخوان إلى نوع من الحساسية المفرطة لدى الدولة تجاه الإخوان خاصة مع تزايد معدل عنف تيار الجهاد وإزعاجه لأمن الدوله، ولكننا نجد أن جماعة الإخوان – فى هذه الحالة – تسعى للمطالبه بتحقيق مكاسب سياسية مستفيدة من الوضع الذى يخلقه تصاعد عنف تيار الجهاد. ويتسم أداء الدولة بالاستكانة – إلى حد ما – تجاه مطالب الإخوان – فقد لاحظنا إن تزايد دعاوى الإخوان لعودة الشرعية للجماعة عادة مايتواكب مع تزايد معدل عنف الجهاد وهو الوقت الذى تشعر فيه الدوله انها فى حاجة الى دعم الإخوان لها فى سياق المواجهة المشتركة لتيار الجهاد. لذلك فإن الجماعه تضع فى أولويات خطابها السياسى مسألة عدم شرعية وجودها قانونيا بإعتباره عائقا يحول بينها وبين تنظيم حركة فاعلة لمواجهة تيار الجهاد، وهو ما ينهض على نحو صريح فى تصريحات كثير من قادة الإخوان.[٦٣]

وعلى العكس فإن نجاح الدولة فى محاصرة تيار الجهاد من شأنة إضعاف موقف جماعة الإخوان المسلمين فى المساومة حول المكاسب السياسية التى تطمح لتحقيقها. هذا ما يفسر تقاعس الإخوان عن التقدم بأوراق طلب إنشاء حزب سياسى إلى لجنة الأحزاب· عقب نجاح الدولة فى وقف وإجهاض نشاط تيار الجهاد عبر الضربات الأمنية الواسعة والعديدة منذ عام١٩٩٤. ويعود تراجع الإخوان عن التقدم بأوراق للمطالبة بحزب سياسى إلى شعورهم بأن النظام لن يوافق فى ظل نجاحه فى وقف أعمال العنف، وهو ما عبر عنه صراحة الرئيس مبارك فى لقائه مع المثقفين المصريين فى إفتتاح معرض الكتاب عام ١٩٩٣. رفض الرئيس مبارك فى هذا اللقاء السماح بانشاء حزب دينى إسلامى. وقد تلقى الإخوان هذه الرسالة. يؤكد هذا التحليل ما حدث فى الحوار الوطنى بين الحكم والأحزاب السياسية والذى جرى فى النصف الاول من عام ١٩٩٤، حيث برزت وجهتا نظر للدولة فيما يتعلق بمشاركة الإخوان المسلمين فى هذا الحوار، فمن ناحية صرح أسامة الباز، مدير مكتب الرئيس للشئون السياسية، لمجلة روز اليوسف بأن جميع القوى السياسية ستشارك فى الحوار بما فيها القوى الإسلامية المعتدلة. وذلك فى إشارة واضحة لجماعة الإخوان المسلمين. من ناحية ثانية نفى عدد من المسئولين صراحة مشاركة الإخوان المسلمين فى الحوار، مثل تصريحات يوسف

---

[٦٣] أنظر على سبيل المثال صلاح شادى، مشار إليه فى د. عمر عبد السميع، **المتطرفون ندوات وحوارات**، د. أحمد الملط، **رسالتى إلى الشباب**، ص١٨٢ و١٩٧

والى الأمين العام للحزب الوطنى، وتصريحات د. فتحى سرور، رئيس مجلس الشعب. وقد أكدا أن الحوار الوطنى تقتصر المشاركة فيه على الأحزاب السياسية فقط.

برز هذا التردد الواضح إزاء مشاركة الإخوان المسلمين فى الحوار ومن ثم إعتراف مباشر من الحكم بوجودها خلال فترة لم يكن الحكم فيها قادرا على التأكد من مقدرته على حسم عنف تيار الجهاد، ولكن ومع تعاظم شعور الحكم بقدرته على مواجهة الجهاد بتوجيه ضربات قاصمة له رفضت وجهة النظر الداعية إلى إشراك الإخوان المسلمين فى الحوار تحت دعوى إنها جماعة غير شرعية، وتزايدت حدة الإنتقادات التى وجهها عدد من المسئولين فى الدولة لجماعة الإخوان مع إتهامها بدعم "الإرهابيين" على نحو أنذر بمواجهة شاملة قد تقوم بها الدولة تجاه الإخوان المسلمين. الأمر الذى دفع الجماعة للتراجع بشكل واضح فى أحداث نقابة المحامين عقب وفاة المحامى عبد الحارث مدنى فى أبريل عام ١٩٩٤ الأخيرة وعدم تصعيدها للأزمة بل لقد صرح المرشد العام للجماعة بأن الإخوان ليسوا مساهمين فى الأحداث وألقى المسئولية على الإتجاهات اليسارية فى النقابة.

نخلص مما سبق أن ثمة إتفاق ضمنى بين جماعة الإخوان والدولة على أن تسعى الأولى لمواجهة تيارات العنف الدينى مقابل السماح لها بالعمل العلنى، لكن من زاوية مصلحة جماعة الإخوان فإن إستمرار تيار الجهاد كخطر لأمن الدولة يتيح للجماعة ظروفا أفضل لتحقيق مكاسب سياسية. فعندما تتعاظم حاجة الدولة للإخوان لمساعدتها فى محاصرة خطر الجهاد عادة ما تتعامل بمرونة وتفهم أفضل لمطالب الإخوان السياسية الأمر الذى يؤدى لتزايد نفوذ من أسميناهم بأنصار مدرسة التلمسانى الساعين لـ "تمدن" الجماعة فى مواجهة مؤيدى " العسكرة الذين يمثلهم بوضوح مصطفى مشهور. لكن مع ذلك لا يتمكن الإخوان كجماعة من الحصول على مكاسب سياسية ملموسة. وما يفسر هذه الأشكالية التى قد تبدوللبعض محض تناقض فى التحليل، إلى ثلاثة عوامل كل منها يلعب دورا فى تعطيل تحقيق الإخوان لمكاسب يعتد بها: **الأول** يتعلق بالأوضاع الداخلية للإخوان، فعلى الرغم من وجود فرصة أمام أنصار مدرسة التلمسانى تتمثل فى تزايد عنف الجهاد ومن ثم وجود مساحة إعلامية وحركية لهم – عادة ما يكونوا نجوم الأحاديث والندوات بإعتبارهم الوجه المعتدل للإسلام السياسى الذى يدعو إلى نبذ العنف بإعتباره مخالفة شرعية – إلا أن الأداء السياسى لأنصار هذه

المدرسه لايكون متسعا بالقدر الكافي نظرا لما يبديه أنصار العسكرة من إنزعاج تجاه هذا المسلك، حيث يحظى مؤيدو العسكرة بثقل تنظيمى داخل الجماعة. لذلك فإن جماعة الإخوان تبدو خطواتها تجاه مسألة العنف ضعيفة ولاتعطى أثرا طيبا للدوله يشجعها فى الإعتماد على نطاق واسع على الإخوان فى مواجهة تيار الجهاد. وهذا مايفسر أحد جوانب حالة التردد التى تصاب بها مؤسسات الدولة تجاه الإخوان فى سياق مواجهتها لعنف تيار الجهاد. و**العامل الثانى** يتمثل فى أن أعمال العنف التى يقوم بها تيار الجهاد – على الرغم من إتساعها فى بعض الفترات – لا تصل إلى حد وجود مخاطر حقيقة من إستيلائهم على السلطه. فى هذا الوضع فأن شعور الدولة بقدرتها على التصدى منفردة لتيار الجهاد يكون مستمرا بدرجة ما ومن ثم فأن الإستعانة بالإخوان عند إتجاهات داخل الدولة لا يكون ملائما، خاصة فى ضوء ضعف مواقف الإخوان المسلمين من مسأله العنف. من ناحية ثانيه فإن التحالف على نحو صريح بين الدولة والإخوان لمواجهة تيار الجهاد يفرض على الدولة أن تقدم تنازلات كبيرة لجماعة الإخوان مقابل هذا التحالف وهو أمر لم تتوفر ظروف مناسبة لتحقيقه حتى الان.

من ناحيه ثانيه فإن نجاح الدوله بمفردها فى وأد موجة عنف التيار الجهاد دون أن يكون الإخوان قد لعبوا دورا ملموسا فى ذلك عادة، ما يصيب العلاقه بين الدولة وجماعة الإخوان بأزمة وتكثر الحملات الصحفية الداعية إلى مواجهة الإخوان بدعوى مساندتهم للإرهاب ولكنها تعكس فى الواقع عدم التزام الإخوان بمهامهم فى تحجيم تيار الجهاد. لكن ما نلاحظه ان قيادة الإخوان فى هذه الحاله بإختلاف منطلقاتهم الفكرية تجاه مسألة العنف والموقف من تيار الجهاد يتبارون فى تصريحات متوالية لايملوا فيها من تكرار آرائهم الرافضة للعنف مع التأكيد على شرعية عمل الجماعة وإنها تعمل فى إطار القانون ولاتخالفه. تبدو تلك التصريحات وكأن الدولة وضعت الإخوان فى ركن ضيق للغايه تمهيدا لضربات قاصمة لها. وفى تقديرنا فإن سيل التصريحات هذا يعكس حرصا متعاظما لدى جماعة الإخوان المسلمين على تفادى الضربة الأمنية التى تلوح فى الأفق آنذاك. وقد تلاحظ لدينا أن الإخوان يقررون فى هذه الحالة تحجيم نشاطهم إلى أقصى حد ممكن فمثلا عقب أزمة نقابة المحامين التى يسيطر عليها الإخوان فى أعقاب وفاة المحامى عبد الحارث مدنى بتاريخ ١٩٩٤/٤/٢٦ وما ترتب عليها من اعتقالات لعدد من قيادات الإخوان من بينهم أعضاء مجلس النقابة فإن كافة النقابات التى للاخوان سيطرة عليها لم تقم بأية بادرة تضامن مع أزمة نقابة المحامين رغم وجود حالات

عديدة سابقة تحركت فيها هذه النقابات بشكل مشترك بتوجيه من جماعة الإخوان بل بدت هذه النقابات وكأن الموقف لايعنيها من قريب أو بعيد، كذلك تقبل الإخوان دون إعتراض يذكر إستبعادهم من الحوار الوطنى. هذا التكنيك فى التراجع الحاد لجماعة الإخوان الذى يتبلور على نحو واضح فى سيل تصريحات قياداتهم بنبذ العنف يمثل فى تقديرنا تكتيكا تاريخيا وأصيلا عند الإخوان منذ مرشدهم الاول حسن البنا فمع أول بشائر تصاعد الحملة ضدهم تبادر الجماعة على الفور بالدفع بخطاب أكثر إعتدالا وإتخاذ مواقف متهادنة إلى حد بعيد إزاء الأحداث بهدف أن يقبل الحكم بهذه المواقف ويعدل عن حملته الأمنية. وفى الواقع إن هذا التراجع الحاد فى مواقف الإخوان وفى أدائهم السياسى عقب الأزمات مع الحكم تعكس حرصا واضحا وحادا لدى الإخوان على التنظيم.

هكذا نرى إن موقف الإخوان من أعمال العنف يرتبط أساسا بإتباع إستراتيجية معتدلة، تهدف إلى تحقيق أكبر مكاسب ممكنة فى ظل تصاعد موجة العنف الذى يمارسه تيار الجهاد، ولكن فى ظل سيطرة الدولة على أعمال العنف وتمكنها من توجيه ضربات قاصمة للجهاد فإن الجماعة سرعان ما تتراجع عن المطالبة بأى مكسب سوى الحفاظ على ما هو عليه. بمعنى آخر فهى توقف وتحجم أنشطتها بشكل واضح فى مقابل الاحتفاظ بالعلاقة مع الدولة التى تسمح للجماعة بالعمل دون توافر الشكل القانونى لها.

الكتاب فى سطور

«لعل هذه الدراسة هى أول دراسة تستند إلى عدد كبير من الوثائق الفكرية والسياسية غير المنشورة التى يتداولها أعضاء الجماعات الأصولية التى تنشط سرا. أو يصدرونها تعبيرا عن مواقفهم السياسية والاجتماعية فضلا عن لقاءات خاصة أجراها صاحبها مع عدد من العناصر القيادية فى تلك الجماعات، وجولات ميدانية فى مناطق نفوذهم الجماهيرية، وهى أدوات للبحث لا تستخدم إلانادرا فى مثل هذا النوع من الدراسات بسبب الشكوك المتبادلة بين الباحثين وأعضاء وقادة تلك الجماعات. ويزيد من فاعلية هذه الأدوات، أن الباحث قد تعامل معها بنزاهة عقلية ملحوظة. تسعى لفهمها كما هى. ويحاول قسرها على أن تقول ما ليس فيها، بل أنه شرع فى جمعها وتحقيقها ونشرها، لكى تكون بين يدى من يريد التأكد من صحة استشهاداته بها أو يسعى لأن يستدل منها على غير ما توصل إليه من نتائج.

من مقدمة : صلاح عيسى للكتاب

المؤلف فى سطور

من مواليد الجيزة ١٩٦٣، حاصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة عام ١٩٨٥ شغل منصب المدير التنفيذى للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان ويعمل حاليا مديرا لمركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان. حصل فى عام ١٩٩٤ على جائزة ريبوك العالمية التى تمنح لأفضل العاملين من الشباب فى مجال حقوق الإنسان شارك منذ منتضف الثمانينات وحتى الآن فى العديد من الندوات و المؤتمرات المصرية والعربية والدولية المتعلقة بحقوق الإنسان .

صدر له كتاب عن «الحركة الطلابية.. محاولة للفهم» عام ١٩٨٧. وله تحت الطبع كتاب «وثائق الإسلام السياسى .. رؤية من منظور حقوق الإنسان». له عدة دراسات ومقالات عن الإسلام السياسى فى كتب ودوريات وصحف مصرية وعربية .



تصدر هذه السلسلة عن مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات
٤ش٩ب المعادى - ت٣٧٥٢٠٣٣
مدير المركز والمشرف على السلسلة : فريد زهران

هذه السلسلة تهتم أولا وأخيرا بمصر فى
المشبوة الذى يحاول أن يتجاهل مصـ
وجودها الحضارى المتميز ودورها الفريـ
.. بل وفى العالم بأسره .

